istana publishing

Ahmad Rajafi, M.Hi



Nalar Fiqh
Muhammad Quraish Shihab

Kata Pengantar:
Dr. Rukmina Gonibala, M.Si
(*Rektor IAIN Manado*)

NALAR FIQH MUHAMMAD QURAISH SHIHAB

Dr. Ahmad Rajafi, MHI

NALAR FIQH MUHAMMAD QURAISH SHIHAB

istana Publishing

NALAR FIQH MUHAMMAD QURAISH SHIHAB

Cetakan II, September 2015

Editor : Maulana
Penata Letak : A. Jamroni
Perancang Sampul : Onie Creativa
Pracetak : Andre

Diterbitkan oleh:
ISTANA PUBLISHING
(Kelompok Penerbit Istana Agency)
Anggota IKAPI
Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta
Telp: (0274) 8523476 , Email: info@istanaagency.com
Web: www.istanaagency.com

xx+108 halaman; 15,5 x 23 cm
ISBN : 9786027128811

PENGANTAR

Dr. Rukmina Gonibala, M.Si

(Rektor IAIN Manado)

Membahas tentang Muhammad Quraish Shihab tentu tidak pernah ada habisnya, baik dikaji melalui pendekatan tafisr sebagai basis metodologis pemikirannya hingga pada kajian fiqh dan teologis (*kalam*). Isu-isu yang selalu hangat untuk ditelaah hingga saat ini dari pemikiran beliau adalah mengenai kesetaraan jender, dengan salah satu produk pemikirannya yang dianggap kontroversial adalah tidak wajibnya wanita menggunakan jilbab. Sebagai salah satu penggiat jender, pemikiran beliau tentunya relevan dengan berbagai pemikiran kontemporer yang sangat menekankan kehendak global dalam hal kesetaraan jender dan penegakan HAM, meskipun disisi lain perlu juga dilakukan kritik yang lebih progresif dan membangun demi menghadirkan kemaslahatan yang lebih besar bagi bangsa ini.

Telaah atas pemikiran beliau semakin menarik karena mobilitasnya di bidang akademik, sosial bahkan politik juga pernah dilakoni. Pada aspek akademik, ia merupakan sosok sarjana muslim kontemporer Indonesia yang menjalani karir sebagai staf pengajar pada tahun 1984 di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.96 Dalam bidang sosial kemasyarakatan, ia pernah dipercaya selaku pembantu rektor dan rektor IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (1992-1998), staf ahli menteri, ketua MUI pusat. Secara politik,

ia juga pernah menjadi Menteri Agama hingga sebagai Duta Besar di Mesir.97 Dan sebagai cendikiawan, M. Quraish Shihab secara periodik diundang untuk mengajar sebagai dosen tamu pada Universitas Islam Umm Durman, Sudan. Selain itu, ia pernah menjadi guru besar tamu pada Universitas Qawariyyin, Marokko, bahkan banyak menyampaikan makalah-makalah ilmiah pada konferensi di Roma, al-Jazair, India, Bagdad, Quwait, Yerussalem, Rabat, Fez, Khartoum dan lain-lain. Artinya, akan begitu banyak bahan-bahan akademik yang merupakan hasil pemikiran beliau yang dapat ditemui sehingga lebih mudah untuk dikaji dan diteliti termasuk seperti yang kita temui di dalam buku ini.

Buku yang ada di tengah-tengah kita saat ini adalah salah satu usaha yang mendalam dari salah satu Dosen STAIN Manado yang kini telah bertransformasi menjadi IAIN Manado dalam menambah khazanah keilmuan Islam di Indonesia melalui telaah atas pemikiran Muhammad Quraish Shihab di bidang fiqh. Sebagaimana target utama yang diharapkan dari penulis atas penelitian di dalam buku ini yakni adanya kontribusi terhadap pengembangan visi dan paradigma hukum Islam kontemporer yang telah dipelopori oleh ulama' kontemporer dunia seperti Yusuf al-Qaradhawi dan pembaharu Islam lainnya, plus untuk memberi manfaat, baik dari sisi teoritis maupun praktis kepada segenap pembaca dan pengkaji hukum Islam. Terlebih lagi – sesuai dengan informasi yang kami peroleh – hasil dari penelitian di dalam buku ini telah dipresentasikan di dalam Seminar Internasional 10 Tahun Pusat Studi al-Qur'an dan 70 Tahun Muhammad Quraish Shihab di Jakarta, sehingga dapat menjadi modal besar dalam berinvestasi keilmuan Islam yang tidak saja berlaku lokal namun global.

Pemikiran Quraish Shihab telah menginternalisasi dalam semua aspek kehidupan, sebagai wujud nyata dari eksistensi sosialnya sebagai seorang cendekiawan muslim yang mampu mengaktualisasikan *inward oriented, j*uga sekaligus *outward oriented* yang terejawantah dalam kehidupan sosial secara luas.

Akhirul kalam, dengan segala kerendahan hati, saya memberikan apresiasi dan penghargaan kepada penulis yang telah mencoba merangkai nalar fiqh Muhammad Quraish Shihab sebagai sebuah proyek besar yang meniscayakan keterbukaan ijtihad demi meraih progresifitas hukum Islam sehingga berguna bagi para pemerhati, pengkaji, dan praktisi hukum Islam di Indonesia. Selamat berkarya dan membaca!

Manado, 08 November 2014

Dr. Rukmina Gonibala, M.Si

PENGANTAR PENULIS

الحمد لله الذى احي الإسلا بعلوم العلماء و احي الأمة بنهضة العلماء أللهم فصلى وسلم على سيدنا محمد سيد الرسل والأنبياء وعلى آله واصحابه و سائر الأولياء {أما بعد}

Muhmmad Quraish Shihab merupakan ulama' sekaligus *mufassir* al-Qur'an di Indonesia yang begitu terkenal karena karya-karyanya yang begitu banyak dan populer yang dipublikasikan bahkan sering kali menjadi *the best saler* di toko-toko buku. Karya yang berjilid-jilid kajiannya dan sangat monumental darinya adalah "Tafsir al-Mishbah". Akan tetapi belakangan, ia seringkali membahas permasalahan-permasalahan fiqh dengan cara interaksi langsung dengan kaum muslimin dari segala lapisan, baik melalui media elektronik maupun cetak yang kemudian dikumpulkan, diedit dan dicetak menjadi sebuah buku.

Salah satu kajiannya yang menurut hemat penulis masuk keranah *usul al-fiqh* ia tuangkan di dalam bukunya "Menabur Pesan Ilahi", sedangkan hasil fatwa-fatwanya (fiqh) ia tuangkan seperti di dalam bukunya "Panduan Puasa", dan "M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui". Termasuk di dalam tafsirnya

pula yang terdapat bagian-bagian tentang kajian fiqh yang menarik untuk ditelaah secara mendalam. Dan pada perkembangannya muncullah tulisan-tulisan dan forum-forum diskusi yang membahas tentang pemikiran beliau, termasuk juga denga buku ini yang mengkaji pemikiran beliau dari sisi hukum Islam.

Di dalam buku ini, penulis menggunakan berbagai pendekatan sebagai alat untuk memetakan pemikiran beliau di bidang hukum Islam. Dan terakhir, harapan penulis adalah, kiranya karya ini dapat menjadi salah satu bagian penting dalam menambah referensi keagamaan dari segi pemikiran tokoh, serta menjadi kontribusi ilmiah dalam pengembangan hukum Islam Indonesia ke depan.

Bandar Lampung, 01 Januari 2014 M
Ahmad Rajafi, M.Hi

PENGANTAR PENERBIT

Jika masyarakat akademis yang secara intensif menekuni disiplin islamic studies ditanya, siapakah sebenarnya Prof. Dr. Quraish Shihab? Maka sudah pasti jawabannya adalah seorang pakar tafsir Indonesia. Dan demikianlah memang kenyataannya. Tidak diragukan lagi bahwa Quraish Shihab seorang pakar tafsir papan atas dalam konteks kontemporer. Salah satu karyanya yang paling otoritatif dan sekaligus mengukuhkan dirinya sebagai "begawab" tafsir adalah buku tafsir "Al-Misbah" yang berjumlah 15 jilid. Di samping tentu saja dengan karya-karyanya yang lain yang juga sangat diapresiasi oleh kaum akademisi, semisal Membumikan al-Qur'an dan sebagainya.

Namun, tafsir bukan satu-satunya disiplin yang turut membentuk intelektualisme Quraish Shihab. Dalam perkembangannya, Quraish Shibab juga menguasai disiplin *fiqh* atau hukum Islam. Wawasan Quraish Shibab di bidang disiplin ilmu *fiqh* cukup luas dan lumayan orisinil. Salah satu karya Quraish Shihab yang membuat juga layak disebut seorang alim yang paham *fiqh*, di samping tafsir, adalah *M.Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* .

Karya Quraish Shihab tersebut memang secara epistemologis bukan kajian hukum Islam yang sistematis, rigid dan utuh. Sebab, buku tersebut

merupakan hasil tanya jawab antara Quraish Shihab dengan masyarakat luas yang meliputi persoalan-persoalan keislaman. Sehingga buku itu lebih merupakan percikan pemikiran Quraish Shihab di bidang hukum Islam yang sifatnya kasuistik. Dalam rangka menjawab kasus-kasus atau persoalan-persoalan yang dilontarkan oleh masyarakat yang umumnya berbau fiqh itulah, kemudian pemikiran Quraish Shihab tertuang dalam buku ini.

Namun, meski sifatnya kasuistik, bukan berarti Quraish Shihab dalam menjawab persoalan-persoalan *fiqhiyyah* tersebut tanpa metode dan pendekatan. Untuk menjawab persoalan-persoalan yang sifatnya lokal, kasuistik dan praktis tersebut, ada beberapa metode berpikir dan pendekatan tertentu yang digunakan oleh Quraish Shihab. Bagaimanakah logika atau nalar metodologis yang digunakan oleh Quraish Shihab dalam mengkonstruksi nalar *fiqh*nya untuk menjawab persoalan-persoalan agama dalam masyarakat tersebut?.

Persoalan itulah yang sekarang dikaji oleh Ahmad Rajafi ini. Dalam karyanya, *Nalar Fiqh Quraish Shihab* ini, Rajafi mencoba mengeksplorasi nalar metodologis Quraish Shihab yang digunakannya dalam menjawab persoalan-persoalan agama yang bersinggungan dengan hukum Islam itu. Untuk mengkaji nalar *fiqh*nya Quraish Shihab itu, Rajafi menjadikan bukunya Quraish Shihab: *M.Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* sebagai bahan kajian utamanya.

Dalam hal ini Ahmad Rajafi mengkaji secara kritis nalar *fiqh* yang dipakai oleh Quraish Shihab, tentu saja tetap dalam semangat ilmiah. Mengkaji bukunya Ahmad Rajafi ini kemudian membukakan pintu untuk menelusuri pemikiran Quraish Shihab yang baru, yakni pemikirannya di bidang *fiqh*. Dikatakan baru, karena belakangan ini dan di bukunya itu, Quraish Shihab ternyata bukan hanya seorang *mufassir*, melainkan juga *fuqaha*. Dari karyanya Rajafi inilah tergambar jelas bagaimana logika *fiqh*nya Quraish Shihab.

Redaksi



KATA MUTIARA

"Belajarlah dari Keajaiban yang Allah swt
Tunjukkan Kepada Kita"

PERSEMBAHAN

Tulisan ini ku persembahkan untuk :

Orang tuaku, Hi. Sahran Baharup dan Hj. Siti Raudlah, serta mertuaku, Hi. Amnal Nukman dan Hj. Yasnita

Istriku, Ressi Susanti beserta putri-putriku, Ghalya Mutia Aziza dan Aghniya al Adilla

Kakak-Kakakku, Siti Djumalia dan Sugirno, Rubaithy dan Welmi Fitri, Sa'duddin dan Eni Hastuti, Helma dan Eko Erwanto. Serta para keponakanku Rahmat, Naili, Esa, Aam, Afif, Zakwan, Dihan, Najwa, El Fawaz, Nisa dan Dhira

TRANSLITERASI

HURUF ARAB DAN LATIN.

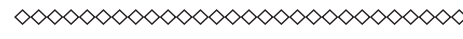
Huruf Arab	Huruf Latin		Huruf Arab	Huruf Latin
ا	tidak dilambangkan		ط	th
ب	b		ظ	zh
ت	t		ع	‘
ث	ts		غ	g
ج	j		ف	f
ح	h		ق	q
خ	kh		ك	k
د	d		ل	l
ذ	dz		م	m
ر	r		ن	n
ز	z		و	w
س	s		ه	h
ش	sy		ء	`
ص	sh		ي	y
ض	dh			

VOKAL RANGKAP.

1. Kata sandang dalam tulisan Arab yang dilambangkan dengan ال dituliskan terpisah dari kata yang mengikutinya. Misalnya ditulis القرضاوي al-Qaradhawi.
2. *Syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf ganda. Misalnya أنّ = *anna*

DAFTAR ISI

BAB I



PENDAHULUAN

Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab, MA., adalah seorang *mufassir* terkemuka bersekala internasional asal Indonesia setelah Buya HAMKA, Mahmud Yunus, dan lain-lain. Karya monumetalnya dibidang tafsir yang dipublikasikan dan menjadi rujukan para pengkaji al-Qur'an adalah Tafsir al-Mishbah. Buku ini ditulis Quraish di Kairo pada 18 Juni 1999. Dari segi kemasannya, buku ini ditulis secara berseri, terdiri dari 15 volume dan telah rampung penulisannya hingga 30 juz. Dalam konteks memperkenalkan al-Qur'an, buku tersebut berusaha menghidangkan suatu bahasan pada setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah.[1]

Corak metode penafsiran Muhammad Quraish Shihab pada intinya adalah, sebuah tawaran tentang metode penafsiran modern secara tematik dengan corak penafsiran sastra dengan sistematika penyusunan menggunakan metode *tahlili*. Selain kedua metode tersebut, tampaknya Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah juga menggunakan satu lagi metode tafsir yaitu metode tafsir *muqarran*. Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan ayat-ayat dengan mengutip atau menukil pendapat beberapa *mufassir* lain dalam kitab-kitab mereka kemudian berusaha menemukan formulasi penafsiran yang paling tepat.

---

[1] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Volume I, h. x-xi

Akan tetapi kali ini Quraish Shihab tidak saja mengkaji isi-isi al-Qur'an dengan diselaraskan pada fenomena kekinian, ia mulai memasuki lapangan hukum Islam dengan cara menjawab persoalan-persoalan hukum Islam tersebut, khususnya yang ada di Indonesia. Karyanya yang penulis anggap sebagai bagian dari pengkajiannya di dalam hukum Islam yang kini juga menjadi buku paling laris dan dipublikasikan oleh Lentera Hati selain berbetuk lembaran-lebaran kajian seperti di dalam Membumikan al-Qur'an, Wawasan al-Qur'an, Tafsir al-Mishbah, dan Menabur Pesan Ilahi, juga terdapat di dalam "M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui". Buku yang berjumlah 929 halaman tersebut, penulis klasifikasikan ke dalam kajian hukum Islam karena isinya yang merupakan hasil dari tanya jawab antara sipenanya baik muslim maupun non-muslim dengan M. Quraish Shihab, atau hasil fatwa beliau seputar permasalahan ibadah, al-Qur'an dan Hadits, mu'amalah, dan wawasan agama.[2] Selain buku-buku di atas, kajian hukum Islam yang dilakukan oleh Quraish Shihab dengan metode tanya jawab pula adalah pada "Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab" yang dipublikasikan oleh penerbit Republika setebal 176 halaman.

Secara eksplisit, tulisan beliau ini mencoba untuk masuk ke dalam ruang berpikir seluruh aspek masyarakat termasuk kaum awam. Tidak seperti tulisan-tulisan beliau dibidang ilmu al-Qur'an yang hanya menjadi kajian dan konsumsi kaum intelektual muslim saja. Akan tetapi, setelah penulis membaca tulisan beliau dibidang hukum Islam ini, penulis dapatkan jawaban-jawaban darinya yang terasa "tidak konsisten" dan bahkan seolah-olah mengajak kepada sipenanya untuk melakukan *eklektik* atau *talfiq*, yang tentunya di Indonesia praktek *talfiq* tersebut masih menjadi matode yang diperdebatkan, bahkan diharamkan penggunaannya oleh mayoritas ulama tradisional.

Sebagai contoh produk hukum yang dikeluarkan oleh M. Qurish Shihab, adalah pertanyaan tentang bermakmum pada *khatib* yang

[2] Muhammad Qurasih Shihab, *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. vii-xxv

tak *fashih* membaca al-Qur'an. Dalam hal ini, beliau memaparkan pendapat para imam, seperti Imam al-Syafi'i dan Imam Abu Hanifah *rahimahumallah* tentang syarat-syarat bagi sahnya khutbah jum'at. Namun, pada akhir jawabannya ia tidak menguatkan salah satu dari tiga pendapat di atas, akan tetapi ia mengatakan :

> *"Jika anda membenarkan paham Imam Abu Hanifah, maka khuthbah jum'at tetap dinilai sah, walau Khatibnya salah atau tersendat-sendat dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an. Sebab bacaan ayat-ayat bagi imam bukanlah rukun khuthbah. Tetapi, jika anda menilai bahwa pendapat Imam al-Syafi'i lebih tepat atau lebih benar, maka tentu saja khuthbah yang disampaikan oleh khatib yang salah bacaan ayat al-Qur'annya menjadi tidak sah. Dengan demikian, upacara Jum'at dinilai tidak memenuhi syarat."*[3]

Ketidak tegasannya yang lain menurut hemat penulis juga terlihat ketika beliau menjawab tentang permasalahan perbedaan dalam merayakan hari raya idul fitri atau adha (lebaran). Ia menjawab dengan jawaban yang sangat subjektif dan seolah-olah tidak berdasarkan pada kaidah berpikir hukum Islam yang diterapkan oleh mayoritas ulama fiqh. Ia menyebutkan :

> *"Kalau terjadi perbedaan pendapat tentang 'Idul Fithri, pilihlah salah satunya yang relatif menenangkan hati anda. Kalau anda bingung, ikuti pemerintah. 'fatwa hakim (pemerintah) menyelesaikan khilaf,' begitu rumusnya. Jika memilih hari pertama, maka haram bagi anda berpuasa. Jika memilih hari kedua, maka berpuasalah ketika itu."*[4]

Ungkapan beliau yang menurut penulis menjadi problem baru adalah, "*pilihlah salah satunya yang relatif menenangkan hati anda*". Bagaimana mungkin orang yang awam harus menggunakan intuisi mereka, bukannya pada aturan hukum yang kuat di dalam Islam. Bagaimana mungkin seorang yang awam dibuat semakin bingung karena tidak adanya ketegasan hukum di dalamnya, padahal jawaban beliau (yang menjadi fatwa) juga menjadi sebuah hukum, dan hukum itu berfungsi untuk memberikan *mashlahat* :

[3] *Ibid*., h. 60
[4] Muhammad Quraish Shihab, *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, (Jakarta: Republika, 2003), h. 160

الأحكام مشروعة لمصالح العباد [5]

"Hukum-hukum disyari'atkan untuk kemaslahatan hamba."

Dengan jawaban yang tidak tegas di atas maka tentunya menurut hemat penulis, kemaslahatan akan susah untuk diraih. Hipotesa yang penulis buat ini semata-mata karena menurut penulis, Muhammad Quraish Shihab sangat representatif dalam menjawab secara tegas permasalahan di atas. Akan tetapi karena jawaban beliau terlihat "mengambang", maka hukum Islam akan terasa lemah dan tidak ada wibawa sama sekali di hadapan umat Islam.

Namun demikian, sesungguhnya ada produk hukum lain yang dikeluarkan oleh beliau yang sangat menarik untuk dikaji sehingga dapat ditemukan nalar fiqh beliau, yakni pada kajian tentang poligami dan pernikahan dengan *ahl al-kitab* yang beliau paparakan dilembaran-lembaran kajian di dalam buku-bukunya. Melalui dua problem sosial inilah yang akan penulis jabarkan secara komprehensif sehingga dapat diklasifikasikan nalar fiqh beliau di bumi Indonesia ini.

Berdasarkan pemaparan latar belakang masalah di atas, maka sesungguhnya terdapat masalah yang sangat mendasar di dalamnya, yakni tentang metode pemahaman hukum Islam yang digunakan oleh Muhammad Qurasih Shihab dalam menjawab permasalahan hukum Islam di Indonesia. Untuk itu, pada bagian buku ini, penulis akan mengkajinya secara komprehensif tentang bagaimana pemahaman hukum Islam yang diterapkan oleh Muhammad Qurasih Shihab dalam menjawab problematika hukum Islam di Indonesia ? Permasalahan tersebut akan dikaji melalui beberapa penekanan, yakni penjelasan tentang fatwa dan pemahaman hukum Islam dalam kerangka berpikirnya, serta apa saja kelamahan dan kelebihan dalam nalar pikir Muhammad Quraish Shihab tersebut.

---

[5] al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), Juz II, h. 42

Adapun kajian yang intensif dan telaah secara kritis terhadap latar belakang penafsiran Muhammad Quraish Shihab mengisyaratkan bahwa obyektifitas kajian beliau adalah *tafsir* al-Qur'an yang ditandai dengan kapasitas dan potensi yang dimilikinya, sehingga ia tampil sebagai *mufassir* modern yang berupaya merekonstruksi penafsiran klasik. Akan tetapi dalam kajian hukum Islam, ia menampilkan gaya fatwa yang tampil secara luwes, fleksibel dan integral dengan tidak meninggalkan pemikiran klasik serta menerima segala pambaruan di dalamnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka target dan tujuan penulis harapkan dari hasil penelitian ini adalah agar pemahaman hukum Islam melalui pemikiran Muhammad Quraish Shihab dapat memberi kontribusi terhadap pengembangan visi dan paradigma hukum Islam kontemporer yang telah dipelopori oleh ulama' kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan pembaharu Islam lainnya. Dengan demikian, pembahasan dalam buku ini bertujuan untuk memberi manfaat baik teori maupun praktis kepada segenap pembaca. Selain itu penulis mengharapkan buku ini dapat memenuhi kebutuhan dan kepentingan ilmiah sebagai awal dalam khazanah ilmu keislaman terutama dalam bidang hukum Islam kontemporer.

LANDASAN TEORI.

Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa pemahaman merupakan kata benda yang berasal dari kata paham yang berarti proses, cara, perbuatan memahami atau memahamkan.[6] Dengan demikian dapat difahami bahwa hakikat dari pemahaman adalah sebuah nalar yang runtut yang digunakan oleh seseorang dalam menyikapi suatu permasalahan untuk sampai kepada sebuah kesimpulan yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.

Adapun hakikat dari hukum Islam harus dilihat dulu arti dari hukum, Islam, baru kemudian disimpulkan hakikat keduanya. Hukum

---

6 Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Buku, 2002), Edisi Ketiga, h. 811

adalah, keseluruhan dari pada peraturan-peraturan yang mana, tiap-tiap orang yang bermasyarakat wajib mentaatinya, bagi pelanggaran terdapat sangsi.[7] Sedangkan Abdulkadir Muhammad menyebutkan bahwa hukum adalah, hukum perundang-undangan sebagai hukum positif tertulis yang dibuat oleh negara dan tersusun dalam bentuk tata hukum nasional.[8] Hal tersebut menunjukkan, bahwa hukum memilki fungsi sebagai pembentuk masyarakat dan sebagai kontrol masyarakat, masyarakat tidak akan dapat hidup dengan damai tanpa adanya penegakan hukum (*law enforcement*).

Sedangkan kata Islam berasal dari kata *salima; aslama* yang berarti selamat sejahtera, kedamaian, kepatuhan dan ketundukan.[9] Islam adalah agama yang diwahyukan Allah swt kepada Nabi Muhammad saw. Nabi saw mengajarkan dan menyiarkannya kepada semua umat manusia di semenanjung Arabia pada awal abad ke-7 dalam masa 22 tahun lebih (610-632). Islam sebagai agama wahyu dapat menyelamatkan dan mensejahterakan penganutnya di dunia dan akherat. Mahmud Syalthuth mendefinisikan Islam sebagai suatu agama yang mengandung peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan penciptanya, manusia dengan sesama manusia, dan manusia dengan alam lingkungannya, diwahyukan oleh Allah swt kepada Nabi Muhammad saw untuk diajarkan dan disampaikan kepada semua manusia.[10]

Berdasarkan kedua penjelasan di atas, maka dapat difahami bahwa hakikat dari hukum Islam adalah segala yang dikeluarkan (ditetapkan) untuk manusia, baik merupakan perintah maupun merupakan tata aturan *'amaliah* yang menyusun kehidupan masyarakat dan hubungan mereka satu sama lain dan membatasi tindak tanduk mereka, dan ia merupakan kumpulan peraturan dalam agama Islam baik peraturan

---

[7] Yan Pramadya Puspa, *Kamus Hukum Edisi Lengkap Bahasa Belanda Indonesia Inggris*, (Semarang: Aneka Ilmu, 1990), h. 439

[8] Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2004), h. 19

[9] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), h. 701

[10] Abdul Aziz Dahlan,…[et al.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2006), cet. ke-7, Vol. 3, h. 742

yang ditetapkan oleh Allah swt berupa ayat-ayat al-Qur'an atau Hadits Nabi Muhammad saw, atau hasil ijtihad para ulama', sesuai dengan perkembangan hukum Islam menurut situasi dan kondisinya.

Adapun ketika hukum Islam disandingkan dengan Indonesia, maka sejarah menjelaskan bahwa secara sosiologis dan kultural, hukum Islam telah menyatu dan menjadi hukum yang hidup. Akulturasinya dengan tradisi (adat) terkadang melahirkan sikap ekstrim. Di beberapa daerah, seperti Aceh, Sulawesi Selatan, Minangkabau, Riau, dan Padang, hukum Islam diterima dengan baik, sederajat dengan hukum adat atau tradisi leluhur setempat. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya pepatah yang mengatakan "*adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah*", dan "*syara' mengata, adat memakai*", yang keduanya merefleksikan bagaimana kental dan menyatunya hubungan antara hukum Islam dengan adat setempat.[11] Sifat fleksibelitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam inilah yang sebenarnya memungkinkan juga untuk meresap dan mempengaruhi pemahaman-pemahaman orang-orang yang berada dilingkungan tersebut.

METODE PENELITIAN.

Ruang lingkup penelitian di dalam kajian ini ditentukan meliputi bidang ilmu dan bidang substansi. Dalam hal ruang lingkup bidang ilmu, penelitian ini termasuk di dalam bidang pemikiran hukum Islam – *ushul al-fiqh* dan *fiqh* – khususnya masalah metode dan produk fatwa. Sedangkan ruang lingkup substansi penelitian meliputi :

1. Pemikiran Muhammad Quraish Shihab tentang metode dan fatwanya di Indonesia.
2. Hukum Islam di Indonesia, khususnya mengenai prinsip metodologi dalam pembentukan fiqh berbasis ke-Indonesiaan.

[11] Taufiq Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 104-127

Tujuannya adalah untuk mengungkap nalar fiqh beliau yang dituangkan di dalam lembaran-lembaran tulisannya. Serta mengidentifikasi dan menginventarisasi tata cara dan hasil-hasil fatwanya, khususnya pada problem sosial di Indonesia yakni poligami dan pernikahan dengan *ahl al-kitab*. Adapun kegunaan dilakukannya penelitian ini secara teoritis adalah, sebagai upaya pengembangan wawasan ilmu pengetahuan hukum berfatwa di Indonesia, melalui kegiatan pendidikan, penelitian, dan publikasi ilmiah. Sedangkan secara praktis, hasil penelitian ini berguna sebagai bahan sosialisasi hukum Islam berwawasan ke-Indonesiaan di kalangan masyarakat umum; pengayaan bahan pustaka; acuan pendidikan dan pelatihan serta penelitian hukum Islam yang *reasonable* di Indonesia.

Selanjutnya, kajian di dalam buku ini ditulis dengan model penelitian kualitatif, dengan cara mengadakan penelusuran atas buku dan karya-karya ilmiah Muhammad Quraish Shihab, terutama hasil karya-karya ilmiahnya yang berkenaan dengan permasalahan hukum Islam. Dengan kata lain, jenis penelitian ini adalah "*library research*". Adapun penjenisan sumber data dilihat dari sumber asalnya, maka datanya adalah data *literer*, yakni data yang diperoleh dari sumber-sumber tertulis seperti dari kitab-kitab *ushul al-fiqh*, *fiqh*, peraturan perundang-undangan, buku-buku, majalah, dan sebagainya. Dan jika dilihat dari derajat sumbernya maka jenisnya adalah data primer dan sekunder. Data primer adalah data yang diperoleh dari sumber-sumber primer, yakni sumber asli yang memuat informasi atau data tersebut, seperti *Tafsir al-Mishbah*, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, dan *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, dll. Adapun data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber yang bukan asli memuat informasi atau data tersebut, seperti

buku-buku yang membahas pemikiran Muhammad Quraish Shihab, kitab-kitab *ushul al-fiqh*, *fiqh*, dll.

Selanjutnya, dalam proses pengolahan data dilakukan klasifikasi data, dengan cara menyusun data dalam beberapa kategori menurut kriteria yang timbul secara logis dari masalah yang akan dipecahkan. Adapun langkah-langkahnya adalah, (a) menyeleksi data yang valid dan invalid, (b) memilih data valid yang relevan dengan pembaharuan, (c) menyusun data secara sistematis dan runtut. Dan setelah semua data diperoleh dan dikumpulkan, selanjutnya penulis melakukan analisis dengan menggunakan metode deskriptif kualitatif.

KAJIAN TERDAHULU.

Telah banyak penelitian dan karya ilmiah yang membahas tentang Muhammad Quraish Shihab dengan kecenderungan mengambil tema-tema yang bernuansa tafsir, ilmu al-Qur'an, maupun metode berpikirnya. Namun penelitian tentang pemikirannya ini yang terkait dengan hukum Islam dan metode pemahaman hukum Islam-nya belum begitu banyak, kecuali kritik yang dikemukakan dalam suatu seminar yang dilaksanakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Cabang Ciputat pada akhir September 1996, yakni seminar sehari khusus membahas "Pemikiran Muhammad Quraish Shihab". Hasil dari seminar tersebut adalah, bahwa jawaban-jawaban yang penulis sampaikan begitu beragam sehingga membingungkan kalangan pembaca awam, apalagi bila tidak disertai dengan penegasan, mana di antara jawaban tersebut yang wajar untuk dipilih oleh seorang muslim.

Terdapat pula sebuah artikel oleh Adian Husaini pada minggu 21 April 2006 yang mengkaji pendapat Muhammad Quraish Shihab tentang Jilbab Pakaian Wanita Muslimah. Ia mengkritisi bahwa kesimpulan Quraish Shihab (bahwa jilbab adalah masalah *khilafiyyah*) seyogyanya diklarifikasi, karena yang menjadi masalah *khilafiyyah* di antara para

ulama' tidak jauh-jauh dari masalah "sebagian tangan, wajah, dan sebagian kaki"; tidak ada perbedaan di antara para ulama' tentang wajibnya menutup dada, perut, punggung, paha, dan pantat wanita, misalnya.[12]

Adapun yang meneliti pemikiran beliau dengan pendekatan ilmu al-Qur'an begitu banyak, seperti *Telaah Kritis Tafsir al-Misbah Muhammad Quraish Shihab; Tentang Muka Masamnya Nabi saw*, oleh Shaleh Andishmand, 18 Februari 2007. Artikel ini mengungkapkan komentar penulis terhadap penafsiran Muhammad Quraish Shihab terhadap ayat dalam surat *'Abasa*.

Kemudian **sebuah disertasi dengan judul** *Metodologi Muhammad Quraish Shihab dalam menafsirkan al-Quran : Kajian Terhadap Buku Membumikan al-Quran* yang ditulis oleh Abdul Haris Zaini dan dipublikasikan pada tahun 2006. Dalam disertasi ini yang menjadi fokus dalam penelitiannya adalah metode tafsir Muhammad Quraish Shihab dalam karyanya yang berjudul "*Membumikan al-Quran*"**.**

Selain dua pendekatan di atas, adapula yang langsung meneliti pemikiran beliau dari dua sisi sekaligus, sisi fiqh dan ilmu tafsir, yakni tulisan Danang Fatihurrahman dari IAIN Sunan Ampel dengan judul "Studi Terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Adil Dalam Poligami". Dalam hal ini ia menyimpulkan bahwa metode pemikiran M. Quraish Shihab tentang adil dalam poligami ini menggunakan dua metode. Yakni, dari segi metode ushul fiqh "*sadd li al-dzari'ah*", mencegah sesuatu yang menjadi jalan kerusakan (jika seseorang tidak yakin dapat adil maka poligami dilarang baginya) dan penafsiran al-Qur'an "*maudhu'i* (tematik)" , yang mana beliau memahami kandungan al-Qur'an dengan topik tertentu yang berkaitan dengan poligami, yang kemudian dikorelasikan dengan konsep keadilan dalam al-Qur'an.[13]

---

[12] Adian Husaini, "Mendiskusikan Jilbab di Pusat Studi al-Qur'an" dalam *http://www.hidayatullah.com*, 1 November 2009

[13] Danang Fatihurrahman, "Studi Terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Adil Dalam Poligami", dalam *http://digilib.sunan-ampel.ac.id*, 2 November 2009

Berdasarkan beberapa kajian terdahulu yang penulis rangkum maka perbedaan dengan fokus telaah di dalam buku ini adalah pada pemetaan pola pikir beliau di bidang fiqh bukan pada penilaian atas hasil fatwa-fatwa beliau. Khususnya mengenai pernyataan-pernyataan beliau yang membahas tentang kajian fiqh melalui tanya-jawab dan kemudian melahirkan fatwa-fatwa baru dari beliau.

SISTEMATIKA PENULISAN.

Untuk mendapatkan ilustrasi awal tentang kajian ini, di kemukakan beberapa pokok bahasan yang melatar belakangi lahirnya masing-masing bab dalam rangka memecahkan masalah pokok yang ada dalam tulisan ini, dan secara garis besarnya adalah sebagai berikut:

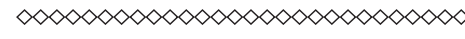
Bab pertama, memuat pendahuluan yang secara global dan bersifat metodologi, bagian ini mempunyai fungsi untuk memberikan gambaran arah obyektifitas yang akan diteliti.

Bab kedua, memaparkan tentang teori-teori pemahaman hukum Islam yang menyangkut metode pemahaman hukum Islam, metode penetapan hukum Islam pasca wafatnya Rasulullah saw, dan juga tentang fatwa dalam hukum Islam.

Bab ketiga menggagas sekitar biografi dan latar belakang Muhammad Quraish Shihab, sekaligus juga memaparkan tentang karya ilmiahnya, arah pemikirannya, dan juga menjelaskan tentang ijtihad kontemporer dalan pandangan beliau.

Bab keempat, merupakan upaya untuk menguraikan dan menganalisa pemahaman hukum Islam Muhammad Quraish Shihab dengan arah analisisnya adalah tentang fatwa dalam kerangka berpikir Muhammad Quraish Shihab, serta aplikasi dari pemahaman hukum Islamnya. Dan bab kelima, sebagai penutup dengan memaparkan kasimpulan dari tulisan ini.

BAB II



PEMAHAMAN HUKUM ISLAM

METODE PEMAHAMAN HUKUM ISLAM.

Sebelum membahas tentang metode pemahaman hukum Islam, maka selayaknyalah penulis paparkan terlebih dahulu pemaknaan-pemkanaan hukum Islam yang berkembang di Indonesia. Secara filosofis, dengan menggunakan pendekatan kebahasaan (*lugah*) dan kesejarahan (*tarikh*), istilah-istilah *fiqh*, *syari'ah* dan *qanun* ternyata telah mengalami pergeseran dan penyempitan (*amelioratif*) makna dari makna asalnya. Hal demikian adalah konsekwensi yang merupakan keharusan karena hukum Islam telah menjadi suatu disiplin ilmu yang mandiri, yaitu ilmu hukum Islam. Memahami istilah-istilah tersebut merupakan keharusan pula, agar dalam memahami dan memaknai suatu pengertian dari setiap literatur yang berhubungan dengan kajian hukum Islam tidak terjadi kerancuan tata makna yang bisa berakibat salah dalam memahami maksud yang sebenarnya.

1. al-Syari'ah.

Istilah *syari'ah* merupakan kata yang lumrah beredar di kalangan masyarakat muslim dari masa awal Islam, namun yang mereka gunakan selalu *syara'i* (bentuk plural) bukan *syari'ah* (bentuk tunggal). Riwayat-riwayat menunjukkan bahwa orang-orang yang baru masuk Islam dan

datang kepada Rasulullah Muhammad saw dari berbagai pelosok Jazirah Arab, meminta kepada Rasulullah Muhammad saw agar mengirim seseorang kepada mereka untuk mengajarkan *syar'i* Islam.[14] Sedangkan istilah *syari'ah* sendiri, hampir-hampir tidak pernah digunakan pada masa awal Islam tersebut. Akan tetapi sesuai dengan perkembangan zaman, istilah *syari'ah* ini kemudian diperkenalkan dengan perubahan makna yang menyempit untuk membawakan makna yang khusus, yakni "Hukum Islam".

Adapun syari'ah berasal dari kata *syara'a –yasyra'u – syir'an – wa syari'atan* (شَرَعَ – يَشْرَعُ – شِرْعًا – وَ شَرِيْعَةً), yang secara bahasa berarti jalan menuju sumber air, dan bagi orang-orang Arab sampai saat ini, istilah syari'ah diartikan sebagai tempat lalu air di sungai[15]. Sedangkan menurut Fazlurrahman, jalan menuju sumber air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.[16] Di dalam al-Qur'an, kata syari'ah dan kata yang seakar dengannya terulang sampai 5 (lima) kali, yakni dalam QS. al-Ma`idah [5]: 48, QS. al-A'raf [7]: 163, QS. asy-Syura [42]: 13 dan 21, serta QS. al-Jatsiyah [45]: 18. Penggunaan kata syari'ah dalam ayat-ayat tersebut pada umumnya mengacu pada makna agama atau aturan-aturan Allah, kecuali kata syari'ah yang terdapat dalam QS. al-A'raf [7]: 163.[17]

وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

"Dan tanyakanlah kepada Bani Israil tentang negeri yang terletak di dekat laut ketika mereka melanggar aturan pada hari Sabtu, di waktu datang kepada mereka ikan-ikan (yang berada di sekitar) mereka terapung-apung di permukaan air, dan di hari-hari yang bukan

[14] Muhammad bin Sa'ad bin Muni' Abu Abdullah al-Bishri al-Zuhri, *al-THabaqat al-Kubra*, (Beirut: Dar al-SHadr, t.th), h. 307

[15] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta : Kencana, 2009), Jilid. 1, h. 1

[16] Fazlurrahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 140

[17] Sahabuddin…[et.al]., *Ensklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, (Jakarta : Lentera Hati, 2007), Vol. 3, h. 946

Sabtu, ikan-ikan itu tidak datang kepada mereka. Demikianlah Kami mencoba mereka disebabkan mereka berlaku fasik."

Sedangkan syari'ah secara istilah mengalami penyempitan makna, seperti yang dijelaskan oleh al-Syathibi :

إن معنى الشر يعة أ نها تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم و أقوالهم واعتقادتهم

"arti syari'ah adalah ketentuan-ketentuan yang membuat batasan-batasan bagi para mukallaf baik mengenai perbuatan, perkataan, dan keyakinan mereka."[18]

Syari'ah merupakan sistem hukum yang didasarkan wahyu atau juga disebut *syara'* atau *syari'ah* yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits lalu mendapatkan pengembangan melalui prinsip-prinsip analisis empat madzhab fiqh Islam, yakni al-Syafi'i, al-Hanbali, al-Hanafi dan al-Maliki. Pada periode awal inilah, *syari'ah* merupakan *an-nushush al-muqaddasah* (teks-teks yang suci) dari Qur'an dan sunah *mutawatir* yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Dalam wujud seperti ini, *syari'ah* disebut *al-thariqah al-mustaqimah* (metode yang lurus), dengan muatan maknanya mencakup '*aqidah* (keimanan), '*amaliyah* (perbuatan manusia) dan *khuluqiyah* (akhlak). Oleh karenanya, kata *syari'ah* dapat diidentikkan dengan kata agama. Dalam perkembangannya, terjadi reduksi arti *syari'ah*, misalnya akidah tidak masuk dalam pengertian *syari'ah*. Mahmud Syalthut, misalnya memberikan pengertian *syari'ah* yakni aturan-aturan yang diciptakan oleh Allah untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan manusia baik sesama muslim atau non-muslim, alam, dan seluruh kehidupan.[19] Begitu juga dengan Yusuf al-Qaradawi yang mengartikan *syari'ah* yakni, hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-Nya tentang urusan Agama. Atau hukum agama yang ditetapkan dan diperintahkan oleh Allah, baik berupa (*shaum*, shalat, haji, zakat, dan

---

[18] Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 307

[19] *Ibid*., h. 308

seluruh amal kebaikan) atau *mu'amalah* yang menggerakkan kehidupan manusia (juab beli, nikah, dll.).[20]

Lebih lanjut terminologi *syari'ah* dalam kalangan ahli hukum Islam mempunyai pengertian umum dan khusus.[21] *Syari'ah* dalam arti umum merupakan keseluruhan jalan hidup setiap muslim, termasuk pengetahuan tentang ketuhanan. *Syari'ah* dalam arti ini sering disebut dengan *fiqh al-akbar*. Sedangkan dalam pengertian khusus berkonotasi *fiqh* atau sering disebut dengan *fiqh al-asgar*, yakni ketetapan hukum yang dihasilkan dari pemahaman seorang muslim yang memenuhi *syari'ah* tertentu tentang al-Qur'an dan al-Sunnah dengan menggunakan metode *ushul al-fiqh*.

Sampai di sini dapat penulis simpulkan sementara, bahwa *syari'ah* mengandung tiga makna ;

a. Hukum berkaitan dengan keimanan, yaitu hukum yang berhubungan dengan tauhid, hari akhir, dan lainnya. Ini termasuk dalam pembahasan ilmu kalam.
b. Hukum yang berkaitan dengan pendidikan dan kesempurnaan jiwa, yang dengannya kehidupan menjadi sempurna dan indah serta jauh dari keburukan dan kesengsaraan. Ini adalah objek kajian ilmu akhlak.
c. Hukum yang berkaitan dengan amal perbuatan seorang hamba, semacam ibadah (ritual), *mu'amalah* (hubungan sosial), hukuman, dan hukum lainnya yang khusus dibahas dalam ilmu fiqh.

2. al-Fiqh.

Kata *fiqh* secara etimologis memiliki arti "faham yang mendalam".[22] Bila "faham" dapat digunakan untuk hal-hal yang bersifat *lahiriyah*,

---

[20] Yusuf al-Qaradawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah; Baina al-Maqashid al-Kulliyat wa al-Nushush al-Juz'iyat*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto menjadi "*Fiqh Maqashid Syariah; Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*", (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 12

[21] Dalam pengertian keagamaan, kata *syari'ah* berarti jalan kehidupan yang baik, yaitu nilai-nilai agama yang diungkapkan secara fungsional dan dalam makna yang kongrit.

[22] Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, Kata "Faqaha", CD Maktabah al-Fiqh al-Islami

maka fiqh berarti paham yang menyampaikan ilmu *zhahir* kepada ilmu *bathin*. Sebagaimana maksud dari kalam Allah swt :

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ {التوبة : ١٢٢}

"Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya." [QS. at-Taubah : 122]

Berdasarkan makna fiqh di dalam ayat di atas, yakni sebagai sebuah pengetahuan, maka para ulama kemudian mendefiniskan fiqh secara istilah dengan :

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية [٢٣]

"Ilmu tentang hukum-hukum syar'i mengenai perbuatan manusia yang diraih dari dalil-dalil syari'ah yang spesifik."

Begitu juga dengan al-Amidi yang mendefinisikan fiqh sebagai sebuah ilmu pengetahuan :

العلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال[٢٤]

"Ilmu yang menghasilkan seperangkat hukum-hukum syara' yang bersifat cabang, melalui penalaran dan penggunaan dalil".

Melalui penjelasan di atas, di mana kata fiqh diawali pendefinisiannya dengan kata ilmu (pengetahuan), maka faham (sebagai makna dasarnya) tidak dapat dimaksudkan dengan sesuatu yang bersifat lumrah semata, akan tetapi ia harus melalui pemahaman yang mendalam. Oleh karenanya, jika seseorang yang mengetahui bahwa api itu panas, es itu

[23] Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, (Jakarta : Dar al-Hikmah, t.th.), h. 168

[24] Imam Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz I, h. 6, CD. al-Maktabah al-SYamilah

dingin, bukan berarti ia telah menjadi seorang *faqih* atau orang yang faham. Karena seorang *faqih* harus memiliki seperangkat pengetahuan dan keahlian untuk memahami hal-hal yang berkaitan dengan masalah fiqh yang sulit.

Adapun di dalam al-Qur`an, Allah menggunakan kata fiqh dalam pengertian "memahami" secara umum sebanyak 20 kali.[25] Ungkapan al-Qur'an (agar mereka melakukan pemahaman dalam agama), menujunkkan bahwa di masa Rasul istilah fiqh tidak hanya digunakan dalam pengertian hukum saja, tetapi mempunyai arti yang lebih luas mencakup semua aspek kehidupan dalam Islam, baik theologis, ekonomis dan hukum.

Dengan menganalisa definisi-definisi di atas maka Abd. Rahman Dahlan di dalam buku ushul fiqh-nya menyimpulkan bahwa hakikat dari fiqh itu terangkum pada 4 (empat) bagian ;

a. Fiqh adalah seperangkat ketentuan hukum-hukum syara' yang berasal dari Allah swt melalui wahyu yang disampaikan kepada Rasul-Nya Muhammad saw. Dengan demikian, hukum akal (logika), hukum kebiasaan (*al-'adat*), hukum kausalitas, dan hukum-hukum lainnya yang murni berasal dari hasil pemikiran manusia, tidak termasuk ke dalam pengertian dan pembahasan fiqh.
b. Fiqh berkaitan dengan perbuatan manusia. Artinya, masalah-masalah yang tidak termasuk dalam kategori perbuatan manusia, tidak termasuk dalam pembahasan fiqh. Misalnya yang berkaitan dengan keimanan dan kepercayaan, masalah ini dibahas dalam ilmu kalam atau ilmu tauhid. Demikian juga dengan masalah-masalah akhlak yang dibahas dalam ilmu akhlak.
c. Hukum-hukum fiqh itu sendiri didapt melalui usah penelitian sungguh-sungguh yang dilakukan mujtahid untuk menggali

25 Lihat CD al-Qur'an versi 6

dan memahami *nushush* (teks-teks) syara', baik al-Qur'an maupun hadits, sehingga mujthaid tersebut dapat mengetahui bahwa hukum dari suatu perbuatan tertentu sesuai dengan yang ditetapkan Allah swt. Dalam konteks ini, pada hakikatnya tingkat kepastian hukum fiqh tidaklah bersifat mutlak benar dan pasti (*qath'i* atau *absolute*), dalam arti seratus persen benar, melainkan bersifat kuat dugaan (*zhanni* atau *relative*). Hal ini mengingat bahwa dalam penetapan-hukum-hukum tersebut terdapat keterlibatan manusia untuk memahami dan menggali hukum-hukum fiqh tersebut melalui kegiatan ijtihad, sedangkan manusia itu sendiri memiliki berbagai keterbatasan untuk menemukan kebenaran yang bersifat pasti.

d. Hukum yang pasti benar hanyalah yang secara jelas dan langsung berasal dari Allah swt. Oleh karena itu, menurut ilmu ushul fiqh, ketentuan hukum tentang wajibnya shalat 5 (lima) waktu, puasa di bulan Ramadhan, zakat, dan haji, atau tentang haramnya membunuh tanpa alasan yang sah, memakan babi, mencuri, berzina, dan meminum minuman keras, tidak termasuk dalam kategori fiqh, karena tingkat kebenaran ketentuan-ketentuan hukum tersebut bersifat jelas dan pasti. Karen sifat tegas dan jelasnya nash-nash yang berkaitan dengan masalah-maslah di atas, maka untuk mengetahui hukum-hukum tersebut, tidak diperlukan upaya penelitian dan pemahaman yang mendalam terhadp nash al-Qur'an dan hadits. Dengan kata lain, untuk mengetahui hal-hal tersebut tidak memerlukan ijtihad.[26]

Dengan demikian - menurut Amir Syarifuddin - secara ringkas dapat dikatakan bahwa fiqh itu adalah, dugaan kuat yang dicapai seorang mujtahid dalam usahanya menemukan hukum Allah. Dari pengertian ini terlihat kaitan yang sangat erat antara fiqh dan syari'ah, di mana syari'ah diartikan sebagai ketentuan yang ditetapkan Allah tentang

---

[26] Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta : Amzah, 2010), h. 6-7

tingkah laku manusia di dunia dan akhirat. Ketentuan Allah itu terbatas dalam firman dan penjelasannya melalui lisan Nabi Muhammad saw. Semua tindakan manusia di dunia dalam mencapai kehidupan yang baik itu harus tunduk kepada kehendak Allah dan rasul-Nya. Untuk mengetahui keseluruhan apa yang dikehendaki Allah tentang tingkah manusia itu, harus ada pemahaman mendalam tentang syari'ah, sehingga secara amaliah *syari'ah* itu dapat diterapkan dalam kondisi dan situasi bagaimanapun juga. Hasil pemahaman itu dituangkan dalam bentuk ketentuan yang terinci. Ketentuan terinci tingkah laku *mukallaf* yang diramu dan diformulasikan sebagai hasil pemahaman terhadap syari'ah itu kemudian juga dapat disebut sebagai fiqh.[27]

3. al-Qanun.

Al-Qanun berasal dari bahasa Yunani dan diserap ke dalam bahasa Arab melalui bahasa Suryani. Pada asalnya kat ini berarti alat pengukur, kemudian berkembang menjadi kaidah, norma, undang-undang, peraturan atau hukum.[28] Setelah menjadi kata yang lumrah digunakan di dalam bahasa Arab, al-Jarjani kemudian di dalam kitabnya mendefiniskikan *al-qanun* sebagai :

كلي منطبق على جميع جزئياته التي يتعرف احكامها منه[29]

"Aturan umum yang menjadi acuan terhadap seluruh pasal-pasalnya yang menjelaskan hukum tersebut.

Dengan demikian, *qanun* merupakan bentuk hukum yang telah menjadi legal-formal. Artinya hukum yang telah memiliki dasar dan teori yang matang dengan melalui dua proses, yaitu proses pembudidayaan hukum dan diformalkan oleh lembaga legislatif. Dengan kata lain, *qanun* merupakan hukum positif yang berlaku pada satu negara yang dibuat oleh pemerintah, sifatnya mengikat, dan ada sanksi bagi yang melanggarnya.

[27] Amir Syarifuddin, *op.cit.*, h. 5
[28] Abdul Aziz Dahlan…[et al.], *op.cit.*, Vol. 5, h. 1439
[29] Ali bin Muhammad al-Jurjani, *op.cit.,* h. 171

Khoiruddin Nasution menjelaskan, bahwa yang dimaksud dengan undang-undang adalah hasil kesepakatan antara *ulama'* (ahli diberbagai bidang seperti politik, ekonomi, sosiologi, antropologi, psikologi, dll.) dan pemimpin masyarakat (*ruasa'*), untuk itu menurut beliau, proses musyawarah besar yang dilakukan sehingga menghasilkan undang-undang inilah yang disebut sebagai *ijma'* masa kini.[30] Dan dalam praktek di Indonesia, proses pembentukan undang-undang dimuali dari draft yang diajukan oleh pemerintah (eksekutif) ke Dewan Perwakilan Rakyat (DPR atau legislatif) untuk disidangkan secara kolektif agar mendapatkan rumusan yang sempurna dan kemudian disahkan, sehingga tepat guna setelah ditandatangani oleh Presiden. Dan dalam perjalanannya pasca reformasi, ketika masyarakat mendapatkan ada apasal-pasal di dalam undang-undang yang telah diberlakukan di masyarakat namun dirasa tidak tidak sesuai dengan ruh Undang-Undang Dasar 1945, maka mereka dapat menggugatnya ke Mahkamah Konstitusi (MK) sehingga menjadi lebih sempurna hasil akhirnya.

Transformasi hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan (*Takhrij al-Ahkam fi al-Nash al-Qanun*) – sebagaimana yang penulis tuangkan di atas -merupakan produk interaksi antar elite politik Islam (para ulama', tokoh ormas, pejabat agama dan cendekiawan muslim) dengan elite kekuasaan (*the rulling elite*) yakni kalangan politisi dan pejabat negara. Sebagai contoh, diundangkannya UU Perkawinan No.1/1974 peranan elite Islam cukup dominan di dalam melakukan pendekatan dengan kalangan elite di tingkat legislatif, sehingga RUU Perkawinan No.1/1974 dapat dikodifikasikan.

Adapun penyebutan tradisi hukum muslim sebagai "Hukum Islam" oleh Barat menyebabkan munculnya (mungkin pada akhir abad kesembilan belas) frase atau istilah yang dipahami dalam bahasa Arab sebagai *al-Qanun al-Islami*, dan kini menjadi bagian dari perbendaharaan kata disetiap negara muslim. Frase ini, meskipun diterapkan pada tradisi

---

[30] Lihat Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Tazzafa+ACAdeMIA, 2012), h. 58

keseluruhan, mempunyai konotasi "sistem hukum" dalam pengertian barat, yang terkait dengan struktur birokrasi negara-bangsa. Gagasan ini meresapi sebagian besar pengertian hukum.[31]

Adapun *qanun* dalam arti hukum tertulis yang telah diundangkan oleh negara bertujuan untuk :

a. Mendatangkan kemakmuran;
b. Mengatur pergaulan hidup manusia secara damai;
c. Mencapai dan menegakkan keadilan.
d. Menjaga kepentingan tiap-tiap manusia supaya tidak terganggu.[32]

Berdasarkan definisi-definisi hukum Islam di atas, maka cara pandang dan interpretasi yang berbeda dalam keanekaragaman pemahaman orang Islam terhadap hakikat hukum Islam telah berimplikasi dalam sudut aplikasinya.[33] M. Atho Mudzhar misalnya menjelaskan cara pandang yang berbeda dalam bidang pemikiran hukum Islam menurutnya dibagi menjadi empat jenis, yakni kitab-kitab fiqh, keputusan-keputusan Pengadilan Agama, peraturan perundang-undangan di negeri-negeri muslim dan fatwa-fatwa ulama.[34] Keempat faktor tersebut diyakini memberi pengaruh cukup besar dalam proses transformasi hukum Islam di Indonesia. Terlebih lagi hukum Islam sesungguhnya telah berlaku sejak kedatangan pertama Islam di Indonesia, di mana stigma hukum yang berlaku dikategorikan menjadi hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat.

Melalui penjelasan di atas, maka arah selanjutnya yang harus dilakukan adalah mencari bagian-bagian penting atau pendekatan dalam memahami hukum Islam. Dapat difahami bahwa dalam memahami hukum Islam pada perkembangannya, khususnya di Indonesia, tidak

[31] Jhon L Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, (Bandung: Mizan, 2002), Jilid 2, h. 191-192

[32] C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), h. 13

[33] Keanekaragaman yang dimaksud adalah perbedaan pemahaman orang Islam di dalam memahami hukum Islam yang memiliki dua kecenderungan, yakni hukum Islam identik dengan syari'ah dan identik dengan fiqh. Ini banyak terjadi bukan hanya di kalangan ulama' fiqh, tetapi juga di kalangan akademisi dan praktisi hukum Islam.

[34] M. Atho Mudzhar, *Pengaruh Faktor Sosial Budaya Terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam*, dalam Jurnal Mimbar Hukum No. 4 tahun II (Jakarta: al-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, 1991), h. 21-30

bisa lepas dari persoalan tarik-menarik antara akal dan wahyu,[35] teks dan konteks, atau tradisi (*turats*) dan modernitas (*tajdid*). Tarik-menarik di antara keduanya telah menimbulkan berbagai kerumitan meskipun ada upaya di kalangan ahli hukum Islam untuk memahami dan menerapkan teori *mashlahah* dan *istihsan*[36] serta mereformasi teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*), tetapi mereka gagal memberikan solusi yang memadai dan berkeadilan.[37] Berdasarkan penjelasan tersebut, maka dalam hal memahami hukum Islam, penulis membaginya pada tiga pendekatan :

1. Pendekatan Tekstual (Literal atau *Harfiyyah*).

Dalam pemahaman tekstual, praktik pemahaman terhadap dalil lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intra-teks. Padangan yang lebih maju dalam konteks ini adalah, bahwa dalam memahami suatu wacana atau teks, seseorang harus melacak konteks penggunanya pada masa di mana teks itu muncul. Dengan demikian, pengertian kontekstualitas dalam pendekatan tekstual itu cenderung bersifat kearaban, karena teks-teks dalil hukum lebih banyak berbahasa Arab. Ini artinya, masyarakat Arab adalah sebagai audiensinya.

Melalui narasi di atas, maka suatu pemahaman hukum yang menggunakan model tekstual, biasanya analisis kajian lebih cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (kenteks).[38] Itupun, praksis yang menjadi muaranya adalah bersifat kearaban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang penafsir dengan audiensinya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran.

---

[35] Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), h. 4-5

[36] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 6-14

[37] Lihat Hasan al-Turabi, *Fiqih Demokratis; Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zaimul Am (Bandung: Arasy, 2003), h. 50-73, dan M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), h. 225-236

[38] Islah Gusmian, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 248

2. Pendekatan Kontekstual.

Pemahaman yang berorientasi pada konteks pembaca teks dalil-dalil hukum ini disebut dengan pemahaman kontekstual. Dalam pemahaman ini, latar belakang sosial historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Namun semuanya itu harus ditarik ke dalam konteks pembaca di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri. Oleh karena itu, sifat geraknya adalah dari bawah ke atas, yakni dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks).[39]

Tegasnya, Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Konsekwensinya, perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan ijtihad. Salah satu cara pemahaman kontekstual adalah dengan menggunakan pendekatan *hermeneutik*. Dan jika diperhatikan kitab-kitab tafsir, fiqh dan lain-lain yang ada di Indonesia, sedikit yang mempertimbangkan ruang sosial di mana pembaca berada sebagai medan epistemologi. Yang banyak adalah ketika berbicara tentang kontekstualitas teks selalu merujuk dan berhenti pada konteks kearaban yang melahirkan teks, atau mengontruksi nilai secara umum, bukan mengerucut pada proses ruang sosial di mana penafsir berada.

Cara yang lain adalah dengan cara menghargai tradisi lokal. Karakter ini dibangun dari kenyataan sejarah bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari tradisi masyarakat pra-Islam. Bahkan dalam faktanya, Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Arab. Dengan demikian, Islam memposisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukan, tetapi Islam memposisikannya dalam dimensi dialogis. Tegasnya adalah, bahwa hukum-hukum yang muncul pasca wafatnya Rasulullah saw bukannya diadopsi begitu saja ke dalam suatu lingkungan masyarakat, akan tetapi yang harus dilakukan adalah sebuah upaya untuk mengadaptasikannya ke dalam lingkungan tersebut.

---

[39] *Ibid.*, h. 249

Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar *shalih li kulli zaman wa makan*.

3. Pendekatan Substansial (*Maqashid al-Syari'ah*).

Adapun pemahaman substansial adalah dengan menarik nilai substansi dari setiap teks-teks dalil hukum Islam yang ada selama ini dan berbahasa Arab. Dan pemahaman seperti ini menurut hemat penulis lebih dekat pemaknaannya pada *maqashid al-syari'ah*, karena substansi dari dibuatnya suatu hukum adalah untuk kemaslahatan semua makhluk hidup di dunia ini. Muhammad Abu Zahrah dalam kaitan ini menegaskan bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaslahatan. Tak satupun hukum yang disyari'atkan baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.[40]

Dalam memaparkan hakikat *maqashid al-syari'ah*, penulis mengemukakan bahwa dari segi substansi, *maqashid al-syari'ah* adalah kemaslahatan. Kemaslahatan dalam *taklif* Tuhan dapat berwujud dalam dua bentuk; *pertama* dalam bentuk *hakiki*, yakni manfaat langsung dalam arti kausalitas (sebab-akibat). *Kedua*, dalam bentuk *majazi* yakni bentuk yang merupakan sebab yang membawa kepada kemaslahatan.[41]

Kemaslahatan itu, oleh al-Syathibi dilihat dari 2 (dua) sudut pandang, yakni :

a. *Maqashid al-Syari'* (Tujuan Tuhan).

b. *Maqashid al-Mukallaf* (Tujuan makhluk yang terkena beban hukum).[42]

Berdasarkan data di atas maka hakikat atau tujuan (substansi) awal pemberlakuan syari'at adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan itu dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara. Kelima unsur pokok itu, menurut

---

[40] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Diterjemahkan oleh Saefullah Ma'shum dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), h. 548

[41] Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1971), h. 5

[42] al-Syathibi, *op.cit.*, h. 3

al-Syathibi adalah agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.[43] Dengan demikian maka tujuan hukum itu berada pada dua orientasi kandungan, dan kedua kandungan itu adalah :

a. *al-Mashalih al-Dunyawiyyah* (tujuan kemaslahatan dunia).
b. *al-Mashalih al-Ukhrawiyyah* (tujuan kemaslahatan akhirat).

Keterikatan *mashlahah* dengan dua orientasi (dunia dan akhirat) merupakan ciri yang melekat pada hukum Islam. Sebagaimana yang dikemukakan oleh 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam sebagai berikut :

وللدار ين مصالح إذا فاتت فسد أمرهما ومفاسد إذا تحققت هلك أهلهما ٤٤

"Maslahat itu mencakup dunia dan akhirat, manakala kemaslahatan itu sirna, maka rusaklah urusan keduanya, dan jika muncul kerusakan, maka hancurlah penghuni keduanya."

Sejalan dengan kaidah di atas, adalah pendapat yang dikemukakan oleh Ramadan al-Buthi yang menyatakan, bahwa meraih kemaslahatan dunia itu pada dasarnya juga untuk meraih kemaslahatan akhirat.[45] Berdasarkan penjelasan ini, maka dapat difahami bahwa dengan melakukan pemahaman secara substansial, setiap makhluk Allah (umat manusia dan seluruh makhluk yang ada di dunia ini) akan merasakan bahwa hukum itu "*shalihun likulli zaman wa makan*" relevan untuk diadabtasikan kapan dan di mana saja makhluk Allah berada.

METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM PASCA WAFATNYA RASULULLAH SAW.

Dalam memaparkan tentang metode penetapan hukum Islam pasca wafatnya Rasulullah saw ini, penulis petakan pada tiga gerak, yakni *ijtihad*, *taqlid* dan *talfiq*.

1. Ijtihad.

[43] *Ibid*., h. 8
[44] 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Bairut: Dar al-Ma'rifah, t.th), h. 3
[45] Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi, *Dawabith al-Mashlahah*, (t.t.: t.p., t.h), h. 50

Pada dasarnya, *ijtihad* merupakan *mashdar* yang berasal dari kata *ijtahada* yang berarti جدّ و بذل وسعها [46], yakni bersungguh-sungguh dan mencurahkan segala kemampuannya, maka ijtihad secara etimologi adalah, kesungguhan, kegiatan dan ketekunan.[47] Sedangkan secara terminologi adalah :

استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المز يد فيه ٤٨

"Mencurahkan semua kemampuan untuk mencari (jawaban) hukum yang bersifat zhanni, hingga merasa dirinya tidak mampu untuk mencari tambahan kemampuannya itu."

Wahbah Zuhaili menyimpulkan dengan singkat tentang makna ijtihad dari pengertian-pengertian yang ia dapatkan dari Qadi al-Baidawi yakni :

استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية ٤٩

"mengerahkan segala kemampuan untuk menemukan hukum-hukum syara'."

Sedangkan Yusuf al-Qaradawi berpendapat, bahwa makna ijtihad yang lebih dekat dengan maksud ijtihad itu sendiri adalah, "curahan kemampuan seorang *faqih* (ahli fiqh) guna mendapatkan hukum *syara'* yang bersifat operasional dengan cara *istinbath* (mengambil kesimpulan hukum)."[50] Dengan demikian, gerak ijtihad ini dilakukan dalam menghadapi masalah-masalah yang hukumnya tidak dijelaskan dalam al-Qur'an maupun sunnah Nabi Muhammad saw. Hal ini sejalan dengan

---

[46] al-Abi Lowis Ma'luf al-Yasu'i, *al-Munjid fi al-Lugat wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 2003), Cetakan keempat puluh, h. 106

[47] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), Edisi Lux, h. 235

[48] Syaifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), Juz IV, h. 309

[49] Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Beirut: Darul Fikr Al-Ma'asyir, 2001), h. 1066

[50] Yusuf al-Qaradawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah ma'a Nazharat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, diterjemahkan oleh Achmad Ayathori menjadi Ijtihad Dalam Syari'at Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 2

apa yang dapat ditangkap dari dialog antara Nabi Muhammad saw dengan Mu'adz bin Jabal yang menyatakan bahwa ia akan melakukan ijtihad bila tidak mendapatkan jawaban dari al-Qur'an dan sunnah. Oleh karenanya, secara sederhana dapat dikatakan bahwa lapangan atau pokok-pokok kajian dalam ijtihad adalah masalah-masalah yang hukumnya tidak dijelaskan dalam al-Qur'an dan sunnah.

Adapun hasil (produk) dari ijtihad ini adalah fiqh, di mana fiqh hanyalah salah satu dari beberapa bentuk produk pemikiran hukum Islam. Dan karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka fiqh tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian.[51] Disamping itu, sejarah menunjukkan bahwa pada periode formulatifnya, *fiqh* merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Ia tumbuh dan berkembang sebagai hasil interpretasi terhadap prinsip-prinsip yang ada dalam al-Qur'an dan as-Sunnah sesuai dengan struktur dan konteks perkembangan masyarakat waktu itu; merupakan refleksi logis dari situasi dan kondisi di mana ia tumbuh dan berkembang.[52] Kondisi yang demikian ini, ditandai dengan munculnya madzhab yang mempunyai corak sendiri-sendiri.[53] Berdasarkan kenyataan inilah, ulama'-ulama' terdahulu menetapkan bahwa tidak dapat dipungkiri berubahnya hukum karena perubahan waktu,[54] dan semua harus dilalui melalui ijtihad.[55]

Mengenai hal ini, penulis akan memaparkan pola ijtihad kontemporer sebagaimana telah dielaborasikan secara cermat dan rinci oleh Yusuf al-Qaradawi dalam bukunya "*al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazarah Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*" (Ijtihad Hukum Islam Dengan Pendekatan *Tahlili* Pada Ijtihad Kontemporer). Di

---

[51] M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 1998), h. 92-93

[52] Faruq Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisorialis dan Modernis*, alih bahasa Husein Muhammad, (Jakarta: P3M, 1986), Cet. 2, h. 6

[53] Madzhab Hanafi bercorak rasional, Maliki cenderung tradisional, Syafi'i yang moderat serta Hanbali yang fundemental, bukanlah pembawaan kepribdian masing-masing madzhab itu, tetapi merupakan refleksi logis dan situasi dan kondisi masyarakat di mana *fiqh* itu tumbuh. lihat Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Pustaka Pelajar, 1995), Cet. 1, h. 63

[54] As-Suyuthi, *al-Ashbah wa al-Nazhair*, (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), h. 63

[55] Ahmad Rajafi, "Pemikiran Yusuf al-Qaradawi Dan Relevansinya Dengan Pengembangan Hukum Bisnis Islam Di Indonesia", *Tesis Megister dalam Ilmu Syari'ah*, (Lampung: PPs IAIN Raden Intan Lampung, 2008), h. 24

dalam kitab tersebut al-Qaradawi mengemukakan dua macam metode ijtihad yang dapat menjadi saran pembaruan yang moderat dan menjadi salah satu metode ijtihad kontemporer, yakni ijtihad *tarjih intiqa'i*[56] dan ijtihad *ibda`i insya'i*,[57] atau gabungan antara keduanya[58].

Berdasarkan pemaparan ilmiah tentang model-model ijtihad di atas, berikut penulis gambarkan jalan ijtihad yang sedang berkembang saat ini, di mana ijtihad bergerak melalui dua arah. Arah yang pertama adalah dengan cara menarik *mashadir* hukum berupa nash-nash yang tertuang di dalam al-Qur'an dan al-sunnah serta *waqi'ah* (fakta hukum) yang sedang terjadi saat ini. Arah yang kedua adalah dengan cara menarik *thuruq* (metode berpikir) yang terdiri dari dua jalan, yakni jalan *lugawi* (tekstual atau kebahasaan) dan jalan '*aqli* (rasional yang bergerak dengan pola pemahaman kontekstual dan substansial) dari nash-nash hukum yang ada. Dengan pola ijtihad seperti ini maka hukum Islam akan terus *shalih likulli zaman wa makan*.

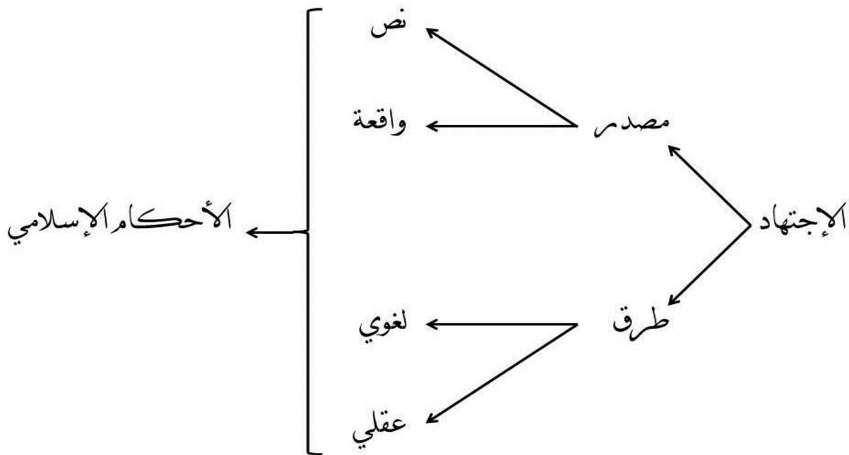
---

[56] Yakni, ijtihad untuk menilik salah satu pendapat terkuat di antara beberapa pendapat yang ada dalam pusaka peninggalan fiqh klasik, yang penuh dengan fatwa atau keputusan hukum, dengan mengadakan komparatif di antara pendapat-pendapat itu dan kemudian diteliti kembali dalil-dalil nashsh atau dalil-dalil ijtihad yang dijadikan sandaran pendapat tersebut, yang pada akhirnya dapat dipilih pendapat mana yang dipandang kuat dalil dan hujjahnya sesuai dengan alat pengukur yang digunakan, yakni ; (1) hendaknya pendapat itu lebih cocok dengan masyarakat zaman sekarang, (2) hendaknya pendapat itu lebih banyak mencerminkan rahmat kepada manusia, (3) hendaknya pendapat itu lebih dekat dengan "kemudahan" yang diberikan oleh *syara'*, (4) hendaknya pendapat itu lebih utama dalam merealisasi maksud-maksud *syara'*, *mashlahat* makhluk dan usaha untuk menghindari kerusakan dari manusia. Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad op.cit.*, h. 150-151

[57] Ijtihad ini juga disebut dengan ijtihad kreatif dengan artian mengambil konklusi hukum bru dalam suatu permasalahan, di mana permasalahan tersebut belum pernah dikemukakan oleh ulama' yang terdahulu baik masalah itu baru ataupun lama. Dengan kata lain, ijtihad krearif ini bisa mencakup sebagian masalah klasik yaitu dengan cara seorang mujtahid kontemporer memiliki pendapat baru yang belum pernah didapati dari ulama'-ulama' salaf. Lihat *Ibid*., h. 169

[58] Gabungan antara kedua ijtihad ini ialah, menyeleksi pendapat ulama'-ulama' terdahulu yang dipandang relevan dan lebih kuat, kemudian ditambahkan dalam pendapat tersebut unsur-unsur baru dalam ijtihad era modern. Lihat *Ibid*., h. 150-169

Gambar 1
Jalan Ijtihad Dalam Hukum Islam



2. Taqlid dan Ittiba'.

Ibn Subki dalam kitabnya *Jam'u al-Jawami'* merumuskan definisi dari *taqlid* yakni :

أخذ القول من غير معرفة دليل

"mengambil suatu perkataan tanpa mengetahui dalil."[59]

Sedangkan *ittiba'* adalah mengambil suatu hukum dengan dalilnya walaupun sesuai dengan pendapat seorang mujtahid.[60]

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat dirumuskan hakikat *taqlid* yaitu (1) *taqlid* itu adalah beramal dengan mengikuti ucapan atau pendapat orang lain, (2) pendapat atau ucapan orang lain yang diikuti itu tidak bernilai hujjah, (3) orang yang mengikuti pendapat orang lain itu tidak mengetahui sebab-sebab atau dalil-dalil dan hujjah dari pendapat

[59] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 408
[60] Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta, CV. Mulja, 1967), h. 188

yang diikutinya itu.[61] Sedangkan *ittiba'* mengambil dari dalil bukan dari mujtahid.[62]

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dalam pandangan hemat penulis kata *taqlid* dan *ittiba'* pada dasarnya sama dengan bermadzhab, dan pada perkembangannya (khususnya di dalam madzhab Syafi'i, seperti yang diterapkan oleh Nahdhatul Ulama" di Indonesia) cara bermadzhab tersebut terbagi menjadi dua cara ;

a. Dari Segi *Manhaj* atau Metode Penetapan Hukum.

   Yang dimaksud dengan bermazhab secara *manhaji* adalah bermazhab dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang disusun oleh imam mazhab.[63] Dalam hal ini, menurut hemat penulis, mengikuti jalan pikir Imam madzhab adalah sama dengan ber-*taqlid*, namun ketika ia menghasilkan produk hukum sendiri meskipun dengan jalan pikir (metode) imam madzhab, maka hal tersebut tidak disebut dengan ber-*taqlid*, melainkan ia telah ber-*istinbath*,[64] hal ini karena mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang disusun oleh imam madzhab merupakan suatu usaha yang sangat berat, oleh sebab itu maka, bermazhab secara *manhaji* merupakan bagian dari *istinbath*.

b. Dari Segi *Qaul* atau Produk Hukum.

   Dalam hal ini, Imam al-Syafi'i menjelaskan, "selama sebuah permasalahan tertera hukumnya di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maka tidak ada alasan untuk meninggalkan apa yang tertera di dalam keduanya. Jika tidak ada *nash*-keterangannya-di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maka kami menggunakan pendapat para sahabat Rasulullah saw, atau pendapat salah seorang dari mereka,

[61] Amir Syarifuddin, *op.cit.*, h. 410

[62] Hasbi ash-Shiddieqy, *Loc.cit.*

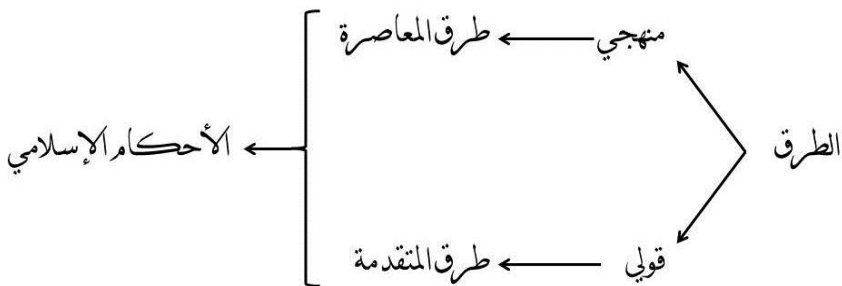
[63] Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 230

[64] Bagi ulama' NU term ini lebih berkonotasi pada "*istikhraj al-hukm min al-nushush*" (mengeluarkan hukum dari *nash-nash* primer, al-Qur'an dan al-Sunnah) yang dilakukan oleh mujtahid *muthlaq* dan sangat berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya di NU adalah dengan menggunakan istilah *ittifaq* hukum (menyepakati '*ibarat* kitab-kitab fiqh yang sesuai dengan terminologi yang baku). Lihat PBNU, *Hasil-Hasil Munas dan Konbes NU*, (PBNU: Lajnah Ta'lif wa Nashr, 1998), h. 20, Martin van Bruinessen, *NU Tradisi Relasi-Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 225

baik pendapat Abu Bakar ra, Umar ra ataupun pendapat Ustman ra. Sungguh, bertaqlid kepada mereka lebih kami sukai...jika tidak ada pendapat para Khalifah, maka sahabat Rasulullah saw yang pandai dalam bidang agama merupakan orang-orang yang dapat dipercaya dan kita dapat mengambil pendapat mereka. Sesungguhnya pendapat para *tabi'in* lebih utama kita ambil pendapatnya daripada *tabi' al-tabi'in*.[65] Adapun bentuk produk hukum dalam madzhab al-Syafi'i terbagi menjadi dua bagian, yakni *qaul* dan *wajah*.[66]

Berdasarkan kedua pemahaman di atas, berikut penulis gambarkan gerak bermadzhab yang berkembang saat ini ;

Gambar 2
Perkembangan Gerak Taqlid dan Ittiba' [Bermadzhab]



3. Talfiq.

Talfiq secara bahasa berarti mencampur adukkan sesuatu untuk dijalin bersama, atau menggabungkan berbagai pendapat yang unsur-unsurnya saling berbeda, baik sifat atau sumbernya. Sebagai contoh adalah hak mewarisi antara dua orang muslim yang tinggal di dua negara berbeda, yang satu tinggal di negara muslim sedangkan yang lain menetap di negeri non muslim. Dalam aturan hukum madzhab Hanafi, antara dua orang tersebut tidak ada hak untuk saling mewarisi, namun

[65] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, diterjemahkan oleh Saefullah Ma'shum dkk, *Ushul Fiqh,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), hlm. 514-515

[66] *Qaul* adalah pendapat al-Imam al-Syafi'i dalam referensi madzhab al-Syafi'i, sedangkan *wajah* berarti pendapat dari ulama'-ulama' madzhab al-Syafi'i, seperti al-Nawawi, al-Rafi'i, dll.

dalam pandangan madzhab Maliki ditetapkan tidak ada halangan untuk saling menerima warisan. Dalam persoalan ini, Undang-undang negara Mesir mengambil jalan tengah lewat *talfiq* bahwa jika undang-undang dari negara Islam membolehkan maka boleh saling mewarisi, tetapi jika tidak dibolehkan maka tidak ada hak menerima warisan.[67]

Metode *talfiq* ini merupakan cara baru yang banyak digunakan oleh cendikiawan muslim di Indonesia dalam mengatasi permasalahan-permasalahan hukum Islam *al-waqi'iyah al-haditsah*. Bagi kelompok ini, paradigma hukum Islam tidak banyak berubah dari nuansa klasik abad tengah. Perubahan hanya sebatas teknis prosedural dalam hukum Islam. Jelasnya adalah, bahwa teori-teori hukum yang prinsipil yang dihasilkan oleh model pembaruan ini tidak keluar dari kerangka pola pemikiran ilmuan hukum abad tengah.

Berdasarkan penjelasan di atas maka menurut hemat penulis, *talfiq* telah mengalami perubahan gerak sesuai dengan perubahan keadaan, zaman dan tempat, dari yang sekedar mengambil ungkapan ulama' yang diingini (sekedar untuk mencari kemudahan dalam beramal) berubah menjadi sebuah penelitian komparatif (*al-muqarran*) dengan pendekatan *tarjihi*.

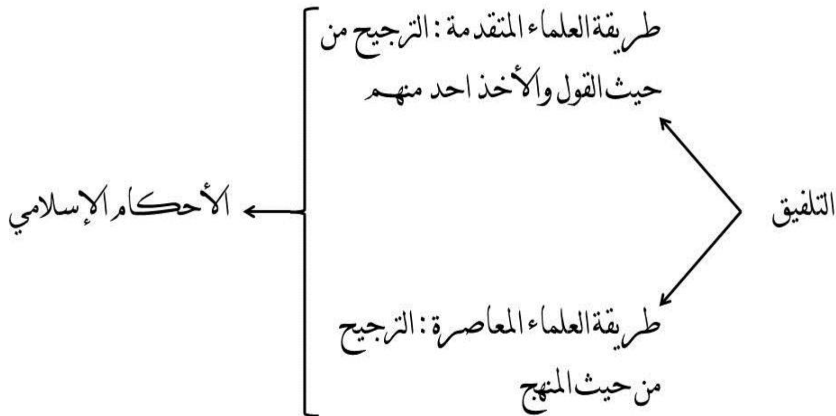
Penelitian dengan pola seperti ini dalam gambaran Yusuf al-Qaradawi diberi nama *tarjih ijtiqa'i*, yakni menilik salah satu pendapat terkuat di antara beberapa pendapat yang ada dalam pusaka peninggalan fiqh kita, yang penuh dengan fatwa atau keputusan hukum...dengan mengadakan studi *komparatif* di antara pendapat-pendapat itu dan kita meneliti kembali dalil-dalil nash atau dalil-dalil *ijtihad* yang dijadikan sandaran pendapat tersebut, yang pada akhirnya dapat dipilih pendapat yang dipandang kuat dalil dan *hujjah*-nya sesuai dengan alat pengukur yang digunakan dalam mentarjih.[68] Berikut penulis gambarkannya ;

---

[67] Abdullah Ahmed Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, diterjemahkan menjadi *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 92-93

[68] Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad; op.cit.*, h. 150-151

Gambar 3
Perkembangan Gerak Talfiq



FATWA DALAM HUKUM ISLAM.

Fatwa atau *ifta'* bersal dari kata *afta* yang artinya memberi penjelasan. Secara sederhana fatwa memiliki arti, usaha untuk memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya. Lebih kongkrit lagi, Ibnu Mandzur menjelaskan bahwa fatwa adalah penjelasan masalah hukum yang problematik, berasal dari kata *al-fata* yang berarti anak muda belia yang baru tumbuh dan kuat. Jadi seakan-akan fatwa adalah menjelaskan masalah yang baru timbul dan tidak ada hukum mengenainya sebelumnya.[69] Sedangkan secara istilah, fatwa adalah jawaban hukum yang diberikan oleh seorang *mufti* mengenai suatu masalah konkrit yang dipertanyakan oleh seorang penanya (*mustafti*). Atau dalam bahasa ringannya, penjelasan kepada penanya tentang hukum kasus yang ditanyakan.[70] Adapun perbedaan antara *fatwa* dengan *ijtihad* adalah, bahwa *fatwa* itu lebih khusus dari *ijtihad*. *Fatwa* dilakukan setelah orang bertanya, sedangkan *ijtihad* dilakukan tanpa menunggu adanya pertanyaan dari pihak manapun.

[69] Ibnu Manzhur, *op.cit.,* h. 147-148
[70] Al-Manawi, al-Ta'rif, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1410 H), h. 550

Sebenarnya antara keduanya tidak dapat dibandingkan karena subjeknya berbeda. *Ijtihad* adalah usaha menggali hukum dari sumber dan dalilnya, sedangkan *ifta'* adalah usaha menyampaikan hasil penggalian melalui *ijtihad*, *taqlid* atau *talfiq* tersebut kepada orang lain yang bertanya. *Fatwa* itu adalah salah satu cara untuk menyampaikan hasil *ijtihad*, *taqlid* atau *talfiq* kepada orang lain melakukan ucapan. Cara penyampaian lain adalah melalui perbuatan seperti ketukan palu seorang hakim pada pengadilan yang disebut *qada'*.

Adapun prosedur lahirnya fatwa harus menghadirkan tiga unsur penting :

1. *Mufti*, yakni seorang atau sekelompok orang yang betul-betul ahli untuk dapat mengeluarkan pendapat (fatwa);
2. *Mustafti*, yakni seseorang atau sekelompok orang yang menanyakan problematika hukumnya;
3. *Fatwa*, pendapat atau jawaban dari *mufti*.

Secara umum menurut al-Nawawi, seorang *mufti* adalah orang yang betul-betul dapat dipercaya oleh masyarakat umum untuk menjawab persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat, yakni untuk menemukan hukum halal atau haram, boleh atau tidak.[71] Dan dalam prakteknya saat ini, fatwa dapat dikelompokkan menjadi dua :

1. Fatwa yang bersifat individual; dan
2. Fatwa yang bersifat kelompok.

Secara historis, fatwa sudah dilakukan sejak masa awal Islam yakni ketika Rasulullah Muhammad saw masih hidup. Pada masanya, kaum muslimin banyak yang bertanya kepada Rasulullah Muhammad saw tentang permasalahan hukum yang menerpa mereka, lalu beliaupun menjawabnya. Apa yang dilakukan oleh Nabi ini diceritakan oleh Allah swt di dalam kalam-Nya,

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ...{النساء : ١٢٧}

[71] Al-Nawawi, *Adab al-Fatawa wa al-Mufti wa al-Mustafti*, (Beirut: Dar al-Basha'ir wa al-Islamiyyah, 1990), h. 13

"Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita…" [QS. an-Nisa` : 127]

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ...{النساء : ٦٧١}

"Mereka meminta fatwa kepadamu. Katakanlah : Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah" [QS. an-Nisa` : 176]

Kemudian dalam perkembangannya kini, banyak sekali orang-orang yang mengaku-ngaku mufti dan dengan begitu mudah mengeluarkan fatwa tanpa ilmu, sehingga seringkali fatwa-fatwa tersebut terlihat *mubadzir*. Mengenai hal ini, Yusuf al-Qaradhawi memaparkan beberapa cara sangat praktis dalam mengeluarkan fatwa agar tidak mudah digugat oleh orang lain, dan model ini ia dapatkan dari hasil bacaannya dari sumber klasik dan modern yang realistis dan fenomenal. Di samping itu, model ini juga merupakan hasil dari pengalaman aplikatif yang selama ini digeluti olehnya dengan hasilnya yang sangat baik dan *real*. Adapun model tersebut adalah :

1. menjauhi sikap fanatik dan taqlid buta,
2. memberi kemudahan dan jangan mempersulit,
3. menggunakan bahasa yang fahami,
4. menghindari sesuatu yang tidak bermanfaat,
5. bersikap moderat, dan
6. memberikan fatwa berikut penjelasannya.[72]

Berdasarkan narasi di atas menunjukkan, betapa para ulama' di dunia (termasuk Indonesia) saat ini berlomba-lomba untuk memformulasikan bentuk pembaharuan hukum Islam dengan jalan fatwa ini. Karena belum ada satu karyapun yang secara sistematis menulis kajian hukum Islam dalam bentuk fiqh dengan gaya bahasa dan pemikirannya sendiri. Dan yang berkembang saat ini adalah, bahwa para pemikir hukum Islam sering kali berafiliasi dengan satu madzhab tertentu atau menukil semua

[72] Yusuf al-Qaradawi, *al-Fatwa Bain al-Indibath wa al-Tasyayyub*, alih bahasa oleh Agus Suyadi Raharusun menjadi *Mengapa Fatwa Ulama' Digugat?; Panduan Lengkap Mengeluarkan Fatwa*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006) cet ke-1, h. 105-142

ungkapan madzhab baik secara *qauli* maupun *manhaji*.

Dengan demikian, maka menurut hemat penulis bentuk pembaharuan era ini hanyalah pada tataran *re-interpretasi* atau yang paling ekstrim adalah dengan melakukan *re-ijtihad*. Hal ini menurut hemat penulis karena keterbatasan cara pandang pembaca terhadap apa yang dibacanya, sehingga dengan mudah membuat kesimpulan, yang penting beda dengan madzhab tertentu, agar terlihat independensi pemikirannya dan dikatakan modern.

Model seperti ini pernah dijelaskan oleh Suratmaputra, di mana pembaruan hukum Islam dapat diartikan sebagai suatu upaya dan perbuatan melalui proses tertentu (dengan penuh kesungguhan) yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (*mujtahid*) dengan cara-cara tertentu (berdasarkan kaidah-kaidah *istinbath* atau *ijtihad* yang dibenarkan) untuk menjadikan hukum Islam dapat tampil lebih segar dan tampak modern (tidak ketinggalan zaman) atau menjadikan hukum Islam senantiasa *shalihun likulli zaman wa makan*.[73]

Memang tidak bisa dipungkiri bahwa perubahan dan perkembangan pemikiran hukum Islam bukan saja dibenarkan, tetapi merupakan suatu kebutuhan, khususnya bagi umat Islam yang mempunyai kondisi dan budaya yang berbeda dengan Timur Tengah, seperti Indonesia. Hal ini didasarkan pada pertimbangan :

1. Banyak ketentuan-ketentuan hukum Islam yang diterapkan di Indonesia merupakan produk ijtihad yang didasarkan pada kondisi dan kultur Timur Tengah. Padahal, apa yang cocok dan baik bagi umat Islam Timur Tengah, belum tentu cocok dan baik bagi umat Islam Indonesia.
2. Kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini jauh lebih besar dan beragam dibandingkan dengan zaman sebelumnya, karena terjadi perubahan luar biasa dalam

[73] Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), cet. I, h. 21-22

> kehidupan sosial yang disebabkan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, dalam upaya mereaktualisasi hukum Islam agar mampu memberikan jawaban-jawaban atas kebutuhan dan permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat Indonesia, maka perlu dilakukan ijtihad yang didasarkan pada kepribadian dan karakter bangsa Indonesia.[74]

Adapun metode fatwa yang selama ini dipakai oleh para ulama' di Indonesia sangat beragam, bersifat lokal dan sangat eksklusif, sesuai dengan alur pikir para pemimpin mereka terdahulu. Terhitung ada empat organisasi masyarakat (ormas) Islam yang tidak saja sebagai organisasi kemasyarakatan tapi juga sebagai lembaga fatwa yang dapat menjawab permasalahan umat saat ini, yakni MUI (Majelis Ulama' Indonesia), NU (Nahdhatul Ulama''), Muhammadiyah dan Persis.

Jika dilihat secara seksama dari apa yang dilakukan oleh MUI maka akan didapatkan bahwa seluruh kegiatan fatwa mereka hampir dipengaruhi oleh cara berpikir *istinbath* para *aimmah al-madzahib* (Imam madzhab empat yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam al-Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal) dan terkadang lebih condong kepada pemikiran madzhab Syafi'i. Hal ini dapat terjadi dikarenakan masuknya madzhab Syafi'i kedalam masyarakat Indonesia lebih berpengaruh dibandingkan madzhab lain. Sebagai contoh adalah, dasar-dasar umum penetapan fatwa MUI dalam pasal 2 ayat 2 menyebutkan bahwa dasar-dasar fatwa adalah al-Qur'an, *al-hadits*, *al-ijma'*, *al-qiyas*, dan dalil-dalil hukum lainnya. Keempat dasar ini, tidak lain merupakan metode istinbath hukum yang dilakukan oleh Imam al-Syafi'i *rahimahullah ta'ala*.[75] Begitu juga dengan Muhammadiyah dan NU.

[74] Pada tahun 1940-an Hasbi ash-Shiddiegy, telah mengemukakan gagasannya tentang perlunya dibentuk "Fiqh Indonesia". Kemudian pada tahun 1960-an, gagasan Hasbi itu didefinisikan sebagai fiqh yang berdasarkan kepribdian dan karakter bangsa Indonesia. Pada tahun 1987 Munawir Sjadzali menawarkan kajian ulang penafsiran hukum Islam yang populer dengan "reaktualisasi ajaran Islam". Dan pada tahun yang sama, Abdurrahman Wahid mengemukakan gagasan pribumisasi Islam, lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961), h. 24, Munawir Sjadzali, *"Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, Iqbal Abdurrauf Sainima*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988), h. 1

[75] Baca Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2004), h. 18

TIPOLOGI TEMA-TEMA PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA.

Pada tahun 1980 muncul dua tipologi pemikiran hukum Islam di Indonesia yang dibangun oleh Deliar Noer dalam bukunya Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942, yakni tipologi tradisional dan modern.[76] Ada beberapa ciri yang biasa melekat pada kelompok tradisional. *Pertama*, pemikiran-pemikiran ke-Islaman mereka masih terikat kuat dengan ulama'-ulama' sebelumnya yang hidup antara abad ke 7 hingga 13 M, baik dalam tasawuf, hadits, fiqh, tafsir, maupun teologi.[77] *Kedua*, pendukung utama tradisionalisme Islam adalah para kiai dan tokoh-tokoh lokal yang berbasis pendidikan pesantren. Atas dasar itu, pesantren secara simplistis sering dipandang sebagai agen pendukung tradisionalisme yang melestarikan ajaran-ajaran-ajaran ulama' masa lampau. Islam tradisional yang kelihatannya statis dan terbelenggu oleh pemikiran ulama' abad pertengahan, sebenarnya mengalami perubahan-perubahan fundamental, meskipun perubahan itu sangat rumit dan sulit diamati. Perubahan itu tidak hanya terjadi pada kehidupan sosial kelompok ini seperti diduga oleh Fachry Ali dan Bahtiar Affendy,[78] tapi juga menyangkut aspek-aspek ajaran dan pemikiran fundamental lainnya. *Ketiga*, mayoritas pendukung tradisionalisme tinggal di pedesaan, atau meskipun tinggal di kota namun *social origin*-nya adalah pedesaan. Hal ini terjadi karena adanya mobilitas baru anak-anak "kaum tradisional" yang semakin baik tingkat pendidikannya dan melakukan perantauan ke kota. *Keempat*, ciri yang lebih ideologis adalah keterikatan mereka kepada paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang dipahami secara

[76] Deliar Noer membuat kategori "tradisional" sebagai lawan dari "modernis". Kategori pertama diwakili oleh Nahdhatul Ulama' (NU) yang berdiri tahun 1926 dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), 1929, sedang yang kedua diwakili oleh Sarekat Islam (SI), 1911 dan Muhammadiyah, 1912. Jika yang pertama dikesankan *kolod*, sulit menerima pembaruan, kurang murni dalam menjalankan ajaran agamanya karena dianggap memelihara *bid'ah* dan *khurafat*, sedang yang kedua dikesankan responsif terhadap modernitas, mudah menerima pembaruan dan Islamnya lebih "murni". Lebih jauh lihat Deliat Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980). Akan tetapi jika dilihat perkembangannya saat ini, kategori yang dibuat oleh Deliar Noer ini sudah tidak relevan lagi untuk dipakai dalam teori-teori akademik, karena hanya akan merendahkan arti dan peran kelompok satu di atas yang lain.

[77] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), cet. keenam, h. 1

[78] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Jakarta: Mizan, 1990), cet. kedua, h. 50

spesifik. Pada tingkat tertentu, menguatnya kelompok tradisional secara terorganisir juga karena upaya mereka untuk melindungi paham dan ideologi tersebut yang merasa terancam dengan munculnya kelompok modernis yang mengkampanyekan agar umat Islam tidak terbelenggu dalam tradisi.

Berdasarkan pemaparan di atas, Greg Fealy menjelaskan bahwa istilah "tradisional, tradisionalis dan tradisionalisme" biasanya dipakai untuk merujuk kepada komunitas muslim yang menganut salah satu dari empat madzhab hukum *sunni* dan cenderung pada praktek-praktek ibadah sinkretis. Sebaliknya, kelompok "modernis" tidak mengakui secara apriori otoritas madzhab apapun dan hanya menganggap al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum utama. Mereka juga "sangat kritis" terhadap ritual-ritual keagamaan yang dianggap sebagai "tradisi asing", bukan dari Islam.[79] Dengan demikian, tipologi yang dibangun oleh Deliar ini semakin tidak *up to date* di dunia akademik, setelah muncul pemikiran-pemikiran baru di dalam tubuh kelompok tradisional dan modern tersebut. Seperti munculnya istilah post-tradisionalisme di dalam tubuh NU yang kemudian melahirkan Jaringan Islam Liberal, dan istilah neo-modernisme yang kemudian memunculkan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah yang juga berpikiran liberal.

Menurut Rumadi, post-tradisionalisme Islam dalam komunitas NU dapat dipahami sebagai gerakan "lompat tradisi". Gerakan ini berangkat dari tradisi yang diasah secara terus menerus, diperbarui dan mendialogkannya dengan modernitas. Dari sini kemudian lahir "loncatan tradisi" menuju pada sebuah tradisi baru (*new tradition*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Dari satu sisi memang terjadi kontinuitas, namun di sisi yang lain juga terjadi *diskontinuitas* dari bangunan tradisi sebelumnya. Tradisi baru ini biasanya diikuti dengan "liberalisasi pemikiran" yang seringkali berisi gugatan terhadap tradisinya sendiri (ego, *al-ana*) maupun tradisinya orang lain (*the*

[79] Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, terjemahan dari *Nahdlatul Ulama; Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 1

others, al-akhar).[80] Dengan demikian, post-tradisionalisme Islam telah menjadikan tradisi sebagai basis epistimologinya, yang ditransformasikan secara meloncat, yakni pembentukan tradisi baru yang berakar pada tradisi miliknya dengan jangkauan yang sangat jauh untuk memperoleh *etos progresif* dalam transformasi dirinya. Tradisi di sini adalah segala sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, baik itu masa lalu kita (muslim) maupun masa lalu orang lain (non-muslim).[81] Tradisi ini mencakup; 1) tradisi maknawi yang berupa tradisi pemikiran dan budaya; 2) tradisi material, seperti monumen dan benda-benda masa lalu; 3) tradisi kebudayaan, yaitu segala sesuatu yang kita miliki dari masa lalu kita; 4) tradisi kemanusiaan universal, yakni segala sesuatu yang hadir di tengah kita, namun berasal dari masa lalu orang lain.[82]

Sikap kritis terhadap tradisi menjadi sangat penting agar terhindar dari keterbelengguan dalam kekangan otoritas tradisi. Hal itu dilakukan dengan mengobyektivisme (*maudhu'iyyah*) dan merasionalisasi (*ma'quliyyah*) atas tradisi. Obyektivisme berarti menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya sendiri. Sedangkan merasionalisasi berarti menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan kondisi kekinian.[83] Dengan dua pendekatan tersebut, tradisi tidak lagi bertindak sebagai sesuatu yang hadir sebagai bagian dari keberadaan kita, yang mewujud sebagai subyek, tapi sebagai obyek yang berada di luar kita yang patut dikaji secara rasional dan obyektif.[84] Oleh karenanya, melalui pemikiran di atas maka pada tahun 2001, Jaringan Islam Liberal didirikan di Jakarta dan mulai aktif pada Maret 2001. Kegiatan awal dilakukan dengan menggelar kelompok diskusi maya (milis) yang tergabung di dalam

---

80 Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam; Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Cirebon: Fahmina Institut, 2008), h. 128-129

81 *Ibid*., h. 130

82 Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 24-25. Lihat pula Muhammad Abed al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats; Qira'at Mu'ashirah fi Turatsina al-Falsafi*, (Casablanca: al-Markaz al-TSaqafi al-Arabi, 1986), cet. v, h. 11-19

83 Muhammad Abed al-Jabiri, *Post;op.cit.*, h. 28

84 Rumadi, *op.cit.*, h. 132

islamliberal@yahoogroups.com, dan juga menyebarkan gagasannya lewat website *www.islamlib.com*. Dan kini buku-buku mereka menyebar luas di masyarakat, dan bahkan banyak menjadi rujukan anak-anak muda kampus Islam ketika berdiskusi[85].

Meskipun pemikiran liberal ini meresahkan warga *nahdhiyyin*, akan tetapi prodekunya begitu laku dikalangan akan-anak muda NU yang belajar agama di perguruan-perguruan tinggi Islam di Indonesia. Begitu juga dengan Muhammadiyah yang sangat reaktif dengan kemunculan JIMM, karena Muhammadiyah sejak berdirinya sudah membawa misi pembaharuan pemikiran Islam (*tajdid*) dengan pola *purivikasi*, dan untuk melaksanakan misi itu Muhammadiyah membentuk Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, yang anggota-anggotanya terdiri dari para pakar dalam berbagai disiplin ilmu. Oleh karenanya, pimpinan Muhammadiyah berpendapat, JIMM itu sebaiknya jangan menggunakan label Muhammadiyah, sebab pembaharuan pemikiran menurut Muhammadiyah harus melalui *ijtihad jama'i* (Majelis Tarjih) dan dikerjakan oleh tenaga-tenaga yang profesional. Kalau JIMM itu punya ide-ide baru, akan lebih elegan jika mereka berhadapan langsung dengan Majelis Tarjih untuk beradu argumentasi. Jangan pendapat-pendapat perseorangan lalu dilontarkan ke masyarakat dengan membawa embel-embel Muhammadiyah.[86]

Adapun dalam pandangan penulis, pemikiran liberal pada dasarnya hanya sebatas reinterpretasi dan reijtihad atas produk-produk ijtihad masa lalu, dengan mengajukan interpretasi yang berbeda mengenai isu-isu tertentu dalam agama. Sebagai contoh kajiannya adalah tentang nikah beda agama, berkurban dengan menggunakan uang, wanita sebagai imam shalat jama'ah, dan lain-lain. Artinya, tidak ada satu kajianpun dari segi *fiqh* maupun *ushul*-nya yang di produksi langsung oleh kelompok liberal. Yang ada adalah mereka selalu mengadopsi pemikiran-pemikiran

[85] Fenomena dan fakta seperti ini penulis rasakan - bukan bermaksud untuk mengeneralisir - ketika mengajar baik dikampus IAIN Lampung maupun STAIN Manado.

[86] Ibnu Djarir, "Tren Pembaharuan Pemikiran Dalam Islam", dalam *http://www.suaramerdeka.com*, 16 November 2009

baru dari yang berada di eropa, tanpa mengadaptasikannya sama sekali dengan keadaan Islam di Indonesia. Dengan kata lain, kelompok liberal hanya mencoba untuk mencari-cari kelemahan produk hukum masa lalu dengan pendekatan *westernisasi*, yang sesungguhnya berbeda dengan alat ukur ulama' klasik yang konvensional.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka penulis menemukan tipologi yang tepat tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia sebagai sebuah pendekatan, untuk dinisbatkan kepada Muhammad Quraish Shihab pada bab analisis. Tipologi ini penulis ambil dari hasil penelitian Mahsun Fuad dalam bukunya Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris. Menurut Mahsun, ada tiga kategorisasi pemikiran hukum Islam di Indonesia, yakni :

1. Dari segi metode penemuan hukum terdapat dua pola, yakni :[87]
   a. Kontekstualisi-Madzhabi ; upaya penemuan dan perluasan bagi berlakunya ketentuan hukum yang diusahakan melalui *frame* atau pola fiqh madzhab, baik prosedur *qauli* (tekstual) maupun *manhaji* (metodologis). Bagi kelompok ini, akurasi analisis dan kerangka dasar keilmuan klasik, walaupun tidak semuanya dapat diterapkan di era modern, akan tetapi masih menyimpan kekayaan epistemologis, yang dapat diukur validitasnya sebagai bangunan keilmuan, lalu dikemas menjadi paket yang sesuai dengan tuntutan kehidupan modern.
   b. Rekonstruksi-Interpretatif ; model berpikir yang mengupayakan penemuan dan perluasan bagi berlakunya ketentuan hukum yang diusahakan melalui metode-metode alternatif yang dikembangkan sendiri oleh penggagasnya dengan mengarah pada penataan ulang metode penafsiran *nash-nash* hukum.

[87] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 241

2. Dari segi responsi pemikiran hukum Islam atas modernisasi-pembangunan terdapat dua pola :[88]
   a. Responsi-Simpatis ; respons pemikiran hukum Islam dengan karakter dominan mendukung dan dalam batas-batas tertentu ikut menggerakkan proses modernisasi-pembangunan. Dalam hal ini, pola ketetapan hukum Islam paling tidak (secara implisit) harus tampak selaras-simpati dengan pola-pola dan nilai-nilai yang terkandung dalam modernisme.
   b. Responsi-Kritis ; respons pemikiran hukum Islam dengan karakter utama mengkritisi dan menggugat substansi nilai-nilai dasar, proses dan segala akibat yang ditimbulkan oleh modernisasi-pembangunan. Dalam hal ini, pola ketetapan hukum Islam setidaknya harus tampak kritis, dan dalam batas-batas tertentu tampil sebagai *counter discourse* atas niali-nilai yang dianut modernisme.
3. Dari segi strategi implementasi pemikiran hukum Islam di Indonesia modern, ada dua pola :[89]
   a. Partisipatoris ; satu model pemikiran yang berangkat dari pandangan bahwa hukum Islam akan berarti guna, apabila ia dijalankan sebagai alat rekaya sosial (*Islamic law as a tool of social engineering*), dengan negara sebagai aktor pengelolanya. Hukum Islam dalam konteks ini, dilegislasi dan diformulasikan sehingga statusnya menempati posisi dan peran yang setara dengan undang-undang negara.
   b. Emansipatoris ; satu model pemikiran yang berangkat dari pandangan bahwa hukum Islam akan berarti guna, apabila ia dijalankan sebagai alat kontrol sosial (*Islamic law as a tool of social control*), emansipasi sebagai sarana pembebasan dalam masyarakat. Pandangan ini meng-

[88] *Ibid.*, h. 242-243
[89] *Ibid.*, h. 243

idealkan masyarakat sebagai aktor penemu, pengembang dan pengelola hukum Islam.

Berdasarkan asumsi-asumsi di atas, maka dapat disimpulkan dan dirumuskan bahwa tipologi dari pemikiran hukum Islam di Indonesia mengarah kuat pada empat pola, yakni ; (1) Kontekstualisasi-Madzhabi Responsi-Simpatis Partisipatoris, (2) Rekonstruksi-Interpretasi Responsi-Simpatis Partisipatoris, (3) Rekonstruksi-Interpretasi Responsi-Kritis Emansipatoris, (4) Kontekstualisasi-Madzhabi Responsi-Kritis Emansipatoris.[90]

[90] *Ibid*., h. 244

BAB III



SEKILAS TENTANG MUHAMMAD QURASIH SHIHAB

BIOGRAFI MUHAMMAD QURAISH SHIHAB.

Nama lengkapnya Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab, MA., anak dari Prof. Abdurrahman Shihab, guru besar tafsir di IAIN Alauddin Makassar. Ia lebih dikenal dengan nama panggilan Muhammad Quraish Shihab.[91] Lahir pada tanggal 16 Februari 1944 di Rappang, Sidrap Sulawesi Selatan wilayah sebelah barat Kota Daeng Makassar dan tumbuh dalam lingkungan keluarga muslim yang taat,[92] meskipun memiliki sikap dan pandangan hidup yang sederhana sebagai keturunan Arab yang terpelajar.

Berbekal pengetahuan, pemahaman dan pengamalan agama yang ditanamkan kedua orang tuanya, M. Quraish Shihab kemudian mengawali pengembaraanya dalam menuntut ilmu. Pendidikan dasranya diselesaikan di Makassar dan dilanjutkan pada jejang menegahnya di kota Malang Jawa Timur sambil nyantri di Pesantren Dar al-Hadits al-Fiqhiyyah. Namun, sebelum berhasil menyelesaikan studinya pada jenjang tersebut, maka pada tahun 1958 bertepatan usianya mencapai 14 tahun, ia berangkat ke Kairo mesir untuk melanjutkan studi di Universitas

---

[91] Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), h. vi

[92] *Ibid*.

al-Azhar, sebuah perguruan cukup terkenal dan disegani dipenjuru dunia, tidak terkecuali di Indonesia. Belajar di al-Azhar merupakan kebanggan tersendiri bagi pelajar Indonesia untuk mendalami ilmu-ilmu agama apalagi jika berhasil mencapai jenjang tertinggi S2 dan S3. Di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, M. Quraish Shihab diterima di kelas II Tsanawiyah (setingkat sekolah menengah pertama, SLTP).[93]

Pada 1967, dia meraih gelar Lc (S-1) pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan pada 1969 meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir al-Qur'an dengan tesis berjudul "*al-I'jaz al-Tasyri'i li al-Qur'an al-Karim*". Sekembalinya ke Ujung Pandang, Quraish Shihab dipercayakan untuk menjabat Wakil Rektor bidang Akademis dan Kemahasiswaan pada IAIN Alauddin, Ujung Pandang. Selain itu, dia juga diserahi jabatan-jabatan lain, baik di dalam kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta (Wilayah VII Indonesia Bagian Timur), maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental.[94]

Selama di Ujung Pandang ini, dia juga sempat melakukan berbagai penelitian; antara lain, penelitian dengan tema "Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur" (1975) dan "Masalah Wakaf Sulawesi Selatan" (1978). Pada 1980, Quraish Shihab kembali ke Kairo dan melanjutkan pendidikannya di almamaternya yang lama, Universitas al-Azhar. Pada 1982, dengan disertasi berjudul "*Nazhm al-Durar li al-Biqa'i; Tahqiq wa Dirasah*", dia berhasil meraih gelar doktor dalam ilmu-ilmu al-Quran dengan yudisium *Summa Cum Laude* disertai penghargaan tingkat I (*mumtaz ma'a martabat al-syaraf al-'ula*).[95]

Setelah kembali ke Indonesia, ia menjadi sosok sarjana muslim kontemporer Indonesia yang menjalani karir akademik dan sosial kemasyarakatan dan pemerintahan, cukup sukses. Dan sejak 1984,

---

[93] *Ibid*.

[94] Komite Media Isnet, "Dr. Quraish Shihab", dalam *http://media.isnet.org*, 2 November 2009

[95] Komite Media Isnet, "Dr. Quraish Shihab", dalam *http://media.isnet.org*, 2 November 2009

Quraish ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.[96] Dalam bidang sosial kemasyarakatan, ia pernah dipercaya selaku pembantu rektor, rektor IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (1992-1998), staf ahli menteri, ketua MUI pusat, menteri agama hingga duta besar di Mesir.[97]

Sebagai cendikiawan, M. Quraish Shihab secara periodik diundang untuk mengajar sebagai dosen tamu pada Universitas Islam Umm Durman, Sudan. Selain itu, ia pernah menjadi guru besar tamu pada Universitas Qawariyyin, Marokko, bahkan banyak menyampaikan makalah-makalah ilmiah pada konferensi di Roma, al-Jazair, India, Bagdad, Quwait, Yerussalem, Rabat, Fez, Khartoum dan lain-lain.

KARYA ILMIAH MUHAMMAD QURAISH SHIHAB.

Muhammad Quraish Shihab sejak kecil telah mempelajari al-Qur'an bahkan menghafalnya. Namun nampaknya kecenderungannya untuk mengkaji al-Qur'an lebih intensif, yang berawal sejak ia dikirim ke Pesantren Malang Jawa Timur. Sejak itu ia aktif mengkaji al-Qur'an selama puluhan tahun, bahkan ia berusaha meneruskan metode yang diperkenalkan oleh Abdurrahman Shihab sebagai seorang yang sangat berpengaruh dalam hidupnya.

Karir M. Quraish Shihab mengantarkannya pada ketertarikan pada tidak saja pada kajian bahasa Arab melainkan juga studi al-Qur'an, bukti atas minatnya yang tulus pada studi al-Qur'an adalah pada publikasi tafsirnya yang menempatkannya pada posisi *mufassir* al-Qur'an modern yang populer dikalangan masyarakat Indonesia, baik di lingkungan kampus maupun diluar. Karya tersebut sesungguhnya telah menjadi rujukan penting diantara literatur tafsir.

Pada dasarnya, ketertarikan M. Quraish Shihab terhadap kajian tafsir diawali ketika sejak kecil ia mengikuti aktivitas guru sekaligus

---

[96] Islah Gusmian, *op.cit.*, h. 81

[97] *Ibid.*

orang tuanya, Abdurrahman Shihab. Dengan demikian, M. Quraish Shihab sejak kecil telah menekuni kajian al-Qur'an disamping ia di kenal sebagai sastrawan yang banyak menulis karya sastra pada berbagai media massa. Berikut penulis uraikan kedekatan dan keterkaitan tafsir M. Quraish Shihab dengan *manhaj tajdid* yang di tawarkan oleh Abdurrahman Shihab, uraian ini lebih mengutamakan pada gagasan Abdurrahman Shihab.

Kemudian, selain menekuni dunia pendidikan, ia juga aktif menulis karya-karya ilmiah. Ia adalah penulis yang sangat produktif, ia telah melahirkan lebih dari 60 buah buku dan ratusan artikel di surat kabar dan majalah meliputi berbagai bidang kajian yang digeluti, baik sebagai guru besar di perguruan tinggi maupun dalam kapasitasnya sebagai editor surat kabar. Dan untuk mengembangkan studi al-Qur'an di Indonesia, Muhammad Quraish Shihab mendirikan lembaga kajian al-Qur'an yang bernama Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) yang terletak di Ciputat Tanggerang. Selain itu, untuk semakin mempublikasikan karya-karya ilmiahnya, ia juga membuka penerbitan buku yang bernama Lentera Hati. Selain menulis tafsir dan ilmu al-Qur'an, M. Quraish Shihab juga aktif menulis pada berbagai di media massa bahkan menjadi editor jurnal seperti *Islamica*.

Selain karya-karya biografi para tokoh, M. Quraish Shihab melahirkan monografi-monografi dan cerita-cerita pembebasan perempuan dalam pemahaman Islam, dan karya-karya kesejarahan mengenai masa dan hidup Nabi Muhammad. Bahkan M. Quraish Shihab menaruh perhatian besar terhadap kajian-kajian mengenai isu-isu mutakhir di Indonesia. Namun dari kesekian studi dan kajiannya, yang sangat dikenal dan dikagumi adalah studinya dalam bidang sastra dan kajian al-Qur'an (*tafsir*) becorak sastra (*pilologis*) sebagai wacana baru dalam kajian tafsir kontemporer.

Dengan adanya karya-karya tulis yang ia publikasikan, maka pada tahun 2009 ini ia menerima penghargaan *Islamic Book Fair (IBF)*

Award sebagai Tokoh Perbukuan Islam 2009. Penghargaan berupa piala, sertifikat dan uang tunai diserahkan oleh Ketua Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI) DKI Jakarta HE Afrizal Sinaro kepada mantan Menteri Agama tersebut dalam rangkaian acara pembukaan IBF ke-8 Tahun 2009 di Istora Gelora Bung Karno Senayan, Jakarta.[98] Secara detil sebahagian karya-karya beliau yang dipublikasikan adalah :

1. *Tafsir al-Mannar; Keistimewaan dan Kelemahannya* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1984);
2. *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Departemen Agama, 1987);
3. *Mahkota Tuntunan Ilahi; Tafsir Surat al-Fatihah*, (Jakarta: Untagma, 1988);
4. *Membumikan al-Quran; Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992);
5. *Lentera Hati Kisah dan Hikmah Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 1994);
6. *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996);
7. *Hidangan Ilahi; Ayat-Ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera Hati, 1997);
8. *Tafsir al-Qur'an al-Karim; Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997);
9. *Yang Tersembunyi*, (Jakarta: Lentera Hati, 1999);
10. *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000);
11. *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, (Jakarta: Republika, 2003),
12. *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006);
13. *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), dan lain sebagainya.

[98] ANTARA News, "Quraish Shihab Tokoh Perbukuan Islam 2009", dalam http://www.dinamikaebooks.com, 2 November 2009

Adapun isi karya-karyanya yang terdapat pembahasannya tentang masalah hukum Islam adalah, *Tafsir al-Mishbah*, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, dan *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Buku-buku inilah yang kemudian lebih banyak penulis telaah secara mendalam dengan berbagai pendekatan yang penulis rumuskan dalam tulisan ini.

Selain buku-buku referensi yang beliau publikasikan, Muhammad Quraish Shihab juga pernah aktif di dunia jurnalistik sehingga pernah dinobatkan menjadi editor utama *Majallat al-Nahdhah al-Nisaiyyah* (kebangkitan kaum wanita) dan aktif pula menulis pada surat kabar *Ahram* (koran terbesar di Indonesia sampai sekarang). Hasil kajian-kajiannya kemudian dipublikasikan pula dimedia massa dan dibukukan, baik yang berkaitan dengan bahasa Arab maupun kajian-kajian al-Qur'an sampai isu-isu kontemporer di dunia Arab.[99] Selain itu ia juga sering mengisi forum-forum ilmiah, serta sering melakukan ceramah-ceramah agama baik di media cetak maupun media elektronik seperti radio dan televisi bersekala nasional dan internasional.

ARAH PEMIKIRAN MUHAMMAD QURAISH SHIHAB.

Jika ditelaah secara seksama buku-buku yang ditulis langsung oleh Muhammad Quraish Shihab, maka akan didapatkan bahwa arah pemikiran beliau adalah kepada kajian tafsir beserta ilmunya. Dan karya monumental beliau bersekala internasional yang ditulis sampai 15 volume adalah tentang tafsir, yakni "Tafsir al-Mishbah". Dalam hal ini, ia membagi metode tafsir kepada empat metode yaitu : Metode *tahlili* (*al-manhaj al-tahlili*), metode *ijmali* (*al-manhaj al-ijmali*), metode *muqaran* (*al-manhaj al-muqaran*), metode *maudhu'i* (*al-manhaj al- mawdu'i*) atau metode tematik. Dalam aplikasinya beliau menerapkan setidaknya

[99] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran…op.cit.*, h. vii

tiga dari keempat metode di atas yaitu, metode *tahlili* (*al-manhaj al-tahlili*), metode *muqaran* (*al-manhaj al-muqaran*), metode *maudhu'i* (*al-manhaj al-maudhu'i*) atau metode tematik[100].

Namun, Muhammad Quraish Shihab sebagai salah satu *mufassir* kontemporer lebih terkonsentrasi bentuk penafsirannya bercorak sastra dengan metode pendekatan tematik (*mawdu'i*), hal ini seperti yang diakui sendiri oleh beliau, bahwa corak dan metode penafsiran yang diterapkannya itu, pada intinya diintrodusir dari metode Abdurrahman Shihab yang menekankan perlunya penafsiran bercorak sastra dengan metode tematik berdasar pada kronologi teks dan analisis semantik bahasa Arab.[101]

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat difahami bahwa arah pemikiran Muhammad Quraish Shihab adalah pada kajian tafsir, bukan pada kajian yang lain. Akan tetapi, dampak dari dipublikasikannya karya monumental beliau "Tafsir al-Mishbah", maka sering kali M. Quraish Shihab ditanya oleh masyarakat muslim Indonesia bahkan dunia tentang permasalahan-permasalahan Islam kontemporer termasuk dengan problem hukum Islam. Dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut akhirnya beliau juga mulai memasuki ranah hukum Islam, yang tentunya sangat menarik bagi penulis untuk terus dikaji.

MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DAN IJTIHAD KONTEMPORER.

Meneganai definisi ijtihad, penulis telah menjelaskannya di bab dua, sedangkan kata kontemporer jika ditarik ke dalam bahasa Arab biasanya istilah yang digunakan adalah *al-mu'ashir*, yakni masalah-masalah baru dan problem-problem modern. Apabila kata ijtihad dirangkaikan dengan kata *al-mu'ashir* (kontemporer) sehingga menjadi

---

[100] Hal ini terlihat dari karya-karyanya seperti "Membumikan al-Quran" Wawasan al-Quran"dan tafsir terakhirnya "Tafsir al-Misbah"

[101] M. Quraish Shihab, Bagian kedua dari buku "Membumikan al-Qur'an" . Fakta ini diperkuat dengan karyanya "Membumikan al-Quran" yang di dalamnya cukup banyak menyajikan permasalahan yang dibahas secara *maudhu'i* (tematik) seperti masalah seputar khilafah, agama dan problematikanya seperti tentang kematian dalam al-Qur'an, Islam dan kemasyarakatan, Islam dan tuntunan ibadah dan lain-lain.

kata majemuk (*idhafi*), mengandung pengertian mencurahkan segala kemampuan untuk menentukan hukum masalah-masalah baru dan problem-problem modem berdasarkan nash-nash hukum yang pokok (umum) dan kaidah-kaidah hukum yang bersifat umum.[102]

Berdasarkan perkembangannya, begitu banyak kajian-kajian hukum Islam yang mengungkapkan metode-metode penetapan hukum Islam sejak zaman dahulu (klasik) hingga saat ini (modern), seperti teori *maqashid al-syari'ah* oleh al-Syathibi dalam madzhab Maliki, *al-Yasar al-Islam* (Kiri Islam) oleh Hasan Hanafi,[103] *al-Ijtihad al-Mu'ashir* oleh Yusuf al-Qaradawi (sebagaimana yang penulis jabarkan di bab sebelumnya), dll.

Jika ditelaah secara mendalam maka apa yang dituangkan oleh para peneliti hukum Islam dari masa klasik hingga saat ini, pada dasarnya menerapkan nilai-nilai *mashlahah*. Dalam hal teori ijtihad Kontemporer Yusuf al-Qaradawi misalnya, Asjmuni Abdurrahman mempolakannya dalam pengertian ijtihad *istislahi*, yaitu suatu bentuk ijtihad untuk menemukan hukum yang didasarkan pada kemaslahatan yang tidak disebutkan secara tegas dalam nash.[104] Pendapat Asjmuni ini dapat difahami, karena faktor-faktor yang mempengaruhi dilakukannya ijtihad *intiqa'i* dan *insya'i*, sama dengan faktor-faktor yang mendorong *fuqaha'* menggunakan metode *istishlah* sebagaimana dikemukan oleh az-Zarqa'. Faktor-faktor yang dimaksud di antaranya adalah kajian terhadap pengetahuan modern dan ilmu-ilmunya, perubahan sosial politik dan tuntutan zaman serta kebutuhannya.[105]

---

[102] Yusuf al-Qaradhawi, *Ijtihad; op.cit.*, h. 127-123

[103] Hal ini dapat dilihat dalam alam karya monumentalnya setebal 900 halaman yang berjudul *Essai sur la methode d'Exegese* (Esei tentang Metode Penafsiran) Hassan Hanafi mencoba menghadapkan ilmu Ushul Fiqh (*Islamic Legal Theory*) kepada sebuah madzhab filsafat modern, yaitu Filsafat Fenomenologi yang dirintis oleh Edmund Husserl. Akulturasi ilmu pengetahuan ini merupakan hasil pemikiran yang sangat menarik. Sisi menarik yang dimaksud adalah bahwa dalam disertasi ini Hassan Hanafi membawa kita pada pemahaman baru yang berisi penyadaran bahwa relatifitas sangat tinggi dari kebenaran, yang ditarik dari rangkaian fenomena dengan variasi tak berhingga, diproyeksikan kepada 'kepastian' normative yang berdimensi waktu abadi dari hukum agama, yang bertumpu pada 'rasionalitas tuhan (logos)'. Infinitas dari rangkaian fenomena kehidupan, yang sama sekali tidak memiliki pretensi kelanggengan, diterapkan pada ketangguhan kerangka berpikir yang mendukung keabadian kitab suci al-Qur'an.

[104] Asjmuni Abdurrahman, *Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (Yogyakarta: IAIN SUKA, 1996), h. 13

[105] Yusuf al-Qaradhawi, *Ijtihad; op.cit.*, h. 159-167

Di sisi lain, setiap masyarakat memiliki ciri dan budayanya masing-masing yang terus berkembang, sehingga mereka memiliki tolak ukurnya masing-masing dan tentunya tidak dapat disamakan atau bahkan diadopsi begitu saja ke dalam ciri dan budaya orang lain. Berdasarkan penjelasan ini, maka muncul pertanyaan, siapakah yang berhak untuk berijtihad di dalamnya, khusunya tentang masalah kontemporer? Dalam hal ini, Muhammad Quraish Shihab menjelaskan, "kita tidak ingin dinilai oleh masyarakat masa lalu dengan tolak ukur mereka yang sifatnya relatif, sebagaimana kita tidak pantas menilai mereka dengan tolak ukur kita yang berbeda dengan tolak ukur mereka...(oleh karenanya) yang berhak berijtihad terhadap masalah-masalah kontemporer adalah mereka yang sedang hidup di tengah-tengah masyarakat."[106]

Lebih detil lagi M. Quraish Shihab mengutip ungkapan Zaki Najib Mahmud, filosof muslim Mesir kontemporer dalam bukunya *Mujtama' Jadid au al-Karitsah* (Masyarakat Baru atau Bencana) yang menilai adanya empat kelompok dalam masyarakat Islam yang masing-masing menggunakan "bahasa" yang tidak digunakan atau dipahami oleh kelompok yang lain, dan setiap kelompok memiliki pandangan yang membelenggunya sehingga mereka bagaikan hidup dalam satu pulau yang terisolasi, tanpa alat komunikasi antar mereka. Keempat kelompok itu adalah :

1. Mereka yang melihat persoalan-persoalan lama dengan pandangan lama.
2. Mereka yang melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan lama.
3. Mereka yang melihat problema-problema baru dengan pandangan baru, tetapi dengan memperhatikan jiwa/cara berpikir para terdahulu.

[106] Muhammad Qurasih Shihab, *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Msyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), Cet I, h. 250

4. Dan mereka yang melihat problema-problema baru dengan pandangan baru, tetapi terputus hubungannya dengan pemikiran masa lalu.[107]

Dari keempat kelompok ini, Muhammad Quraish Shihab menjadikan kelompok nomor tigalah yang dapat mengantar umat Islam menuju kemajuan tanpa tercabut dari akar-akar *aqidah Islamiyyah* dan tanpa kehilangan identitas keberagamaan.[108] Kelompok ketiga ini menjadi panduan Quraish karena ulama' terdahulu telah menyusun metodologi pemahaman hukum yang - demi kesinambungan ilmu - tidak boleh diabaikan, tetapi tentu saja dapat, bahkan harus disempurnakan. Mengabaikannya berarti memulai dari nol, dan ini bertentangan dengan sifat ilmu pengetahuan, bahkan bisa menghambat kemajuannya. Atas dasar itulah maka menjadi kewajiban generasi masa kini untuk *memelihara yang lama yang masih baik, serta mengambil yang baru dan yang lebih baik*.[109]

Adapun dari syarat-syarat ijtihad yang disepakati oleh Qurasih Shihab adalah, apa yang telah di sampaikan oleh Yusuf al-Qaradawi di dalam ijtihad kontemporernya, yakni :

1. Memahami al-Qur'an beserta sebab *nuzul* serta *nasikh* dan *mansukh*-nya.
2. Memahami hadits *riwayat* dan *dirayat*.
3. Memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab.
4. Mengetahui masalah-masalah yang telah menjadi ijma' ulama'.
5. Mengetahui ushul fiqh, serta
6. Maqashid al-Syari'ah.
7. Memahami masyarakat dan adat istiadatnya.
8. Bersifat adil dan takwa.[110]

---

[107] *Ibid.*, h. 250-251

[108] *Ibid.*, h. 253

[109] *Ibid.*, ugkapan asli kaidah tersebut adalah (المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح). Kaidah ini merupakan prinsip penting dalam fiqh Nahdhatul Ulama (NU) melalui lembaga fatwanya yang bernama Bahtsul Masa'il. Lebih jelasnya tentang kajian fiqh NU ini dapat dilihat dalam M. Imdadun Rahmat [Ed.], *Kritik Nalar Fiqih NU; Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002)

[110] Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad; op.cit.*, h. 6-74

Selain dari syarat di atas, Quraish Shihab menambahkan satu syarat, yakni seorang mujtahid harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang masalah tersebut.[111] Apalagi ditambah dengan terus menerus berkembangnya permasalahan baru yang semakin kompleks akibat dari perkembangan zaman dan perbedaan teritorial tiap wilayah negara. Dan cara ijtihad yang tepat untuk menemukan jawaban agama menyangkut persoalan-persoalan tersebut adalah dengan cara berijtihad secara *jama'i* (kolektif). Dari sini, ulama' yang mendalami disiplin ilmu agama, tidak lagi berdiri sendiri untuk menetapkan hukum satu permasalahan kontemporer[112].

[111] Muhammad Quraish Shihab, *Menabur; op.cit.*, h. 257

[112] *Ibid.*, h. 258

BAB IV



ARAH PEMIKIRAN

TENTANG FATWA.

Dalam hal ini, pemikiran fatwa Muhammad Quraish Shihab sama dengan pemikiran yang berkembang tentang fatwa, di mana fatwa bukanlah keputusan hukum yang dengan gampang den sekehandak orang, yang disebut membuat-buat hukum tanpa dasar *(al-tahakkum)*. Fatwa senantisa terkait dengan siapa yang berwewenang memberi fatwa *(ijazah al-ifta')*, kode etik fatwa *(adab al-ifta')*, dan metode pembuatan fatwa *(al-istinbath)*.

Pemberi fatwa *(mufti')* bukanlah hak setiap orang. Bagi Quraish, seorang secara moral dan ilmiah, harus memenuhi sejumlah persyaratan agar dapat disebut *mufti'*. Salah satu yang terpenting tentu saja bahwa ia harus memahami pelbagai aspek hukum Islam dan dalil-dalil yang menopangnya. Akan tetapi, itu saja belum cukup, sebab hanya menunjukan kemampuan individual dari dalam. Di samping itu, perlu ada pengakuan secara sosial (moral) bahwa ia layak didengar kata-katanya. Ini biasanya ditandai oleh adanya permintaan fatwa *(istifta')* kepada sang *mufti'*.[113]

Karena begitu sulitnya memperoleh kewenagan memberi fatwa,

[113] Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Era Baru Fatwa Baru; Kata Pengantar*, dalam MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Iding Rosyidin Hasan, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 16

tradisi pemberian fatwa di Indonesia, (seperti yang telah penulis jelaskan di bab sebelumnya) terutama akhir-akhir ini, lazim diberikan oleh lembaga khusus dalam organisasi, seperti Lembaga Bahtsul Masail NU, Majlis Tarjih Muhammadiyah, atau Komisi Fatwa MUI. Ini tentu berbeda dengan yang terjadi di sebagian negara Muslim lain, seperti Mesir dan Iran yang di dalamnya masih ada tokoh-tokoh yang diyakini memilki kemampuan individu untuk menjadi *mufti'* atau *imam*.

Dengan demikian, menurut Quraish, fatwa muncul karena adanya suatu perkara akibat perkembangan sosial yang diahadapi oleh umat. Karena itu, fatwa mensyaratkan adanya orang yang meminta atau kondisi yang memerlukan adanya pandangan atau keputusan hukum. Dengan demikian, fatwa tidak sama dengan tanya jawab keagamaan seperti dalam pengajian-pengajian. Bukan juga sekedar ceramah-ceramah seputar suatu ajaran agama. Fatwa, senantisa sangat sosiologis. Ia mengandaikan adanya perkembangan baru, persoalan baru, atau kebutuhan baru yang secara hukum belum ada ketetapan hukumnya, atau belum jelas duduk masalahnya.[114]

Berdasarkan penjelasan di atas, Quraish membuat rumusan baru tentang agenda fatwa di masa yang akan datang. Perlu segera ditegaskan di sini bahwa loncatan umat Islam dari melinium silam ke melinium baru ini jelas-jelas menghadirkan banyak sekali perubahan dan perkembangan yang menyisakan kondisi-kondisi baru yang membutuhkan fatwa. Oleh karena itu, Quraish menganggap ada beberapa agenda fatwa yang dimasa depan mungkin harus diwujudkan.

1. Quraish berkeyakinan bahwa sekalipun fatwa dan penetapan hukum senantiasa dibatasi, namun bukan saatnya lagi pelbagai (lembaga) pemberi fatwa hanya bersikap reaktif terhadap persoalan yang dosodorkan umat. Fatwa sudah semestinya menjadi respon proaktif dari para otoritas pemberi fatwa dalam menanggapi, bahkan, persoalan-persoalan yang belum terjadi,

[114] *Ibid.*

namun sudah dapat diprediksi kehadirannya, seperti kloning manusia, dsb. Dengan dmeikian, lembaga pemberi fatwa dituntut lebih jeli dan produktif dlam memahami kebutuhan riel masyarakat muslim.[115]

2. Untuk dapat proaktif dan produktif, agenda terbesar umat Islam saat ini adalah bagaimana merumuskan suatu metodologi baru, atau paling tidak penegasan kembali suatu mekanisme pemberian fatwa yang relatif dapat diperpegangi bersama *(mu'tamad)*. Sebab pelabagai perkembangan isu dalam kehidupan kaum muslim dan pertumbuhan kelompok-kelompok baru dalam tubuh umat tidak tidak dapat membatasi para intelektual muslim dari sekedar membaca buku-buku produksi Timur Tengah, cetakan-cetakan terjemahan, maupun literatur dari Barat sebagai panduan. Bukan saja ada perbedaan latar belakang kemunculan karya-karya tersebut dengan situasi masyarakat kita, tapi kadang-kadang semua itu hanya menyajikan pandanag-pandangan, global, teoritis, dan kadang-kadang sangat politis tentang apa itu Islam dan kehidupan Islami. Sebaliknya, kurang menyajikan suatu keputusan hukum yang sifatnya peraktis dalam kehidupan umat sebagaimana yang menjadi ciri fatwa-fatwa yang berkembang di Indonesia sejak melinium silam.[116]
3. Perlunya merumuskan pengertian *al-mashlahah* atau *al-daruriyyat al-khams* dalam konteks ekonomi-politik global kontemporer, maupun dalam lingkup sosio-kultural umat Islam di Indonesia. Maksudnya, sudah saatnya fatwa-fatwa kita memiliki perhatian lebih besar kepada masalah-masalah hukum yang bersifat publik (fiqih/teologi sosial), ketimbang mengurus aspek-aspek teknis ibadah yang bersifat personal. Menyangkut agenda sosial ini, implikasi dan jangkauan politik suatu fatwa

[115] *Ibid.*, h. 16-17
[116] *Ibid.*, h. 17

> menjadi sangat besar. Tidak mengherankan jika pemerintah biasanya sangat berkepetingan terhadap fatwa jenis ini. Fatwa-fatwa seputar mendiang SDSB, UMR, program KB, bunga bank, dan sebagainya senatiasa melibatkan campur tangan pemerintah yang tidak sedikit. Oleh karena itu, merupakan tugas terbesar dan terberat para pemberi fatwa saat ini untuk membangun kemandiriannya diantara tarik-menari kekuatan pemerintah, partai-partai politik, organisasi keagamaan, dan kepentingan umat yang lebih luas. Dengan membangun prinsip dan agenda sosial yang lebih serius, diharapkan produk fatwa yang dihasilkan dapat lebih mencerminkan pembumian ajaran-ajaran Islam, tanpa mengurangi bobot kebenaran yang dikandungnya.[117]

Berdasarkan gerak fikir Muhammad Quraish Shihab tentang fatwa di atas, ada hal penting yang perlu digarisbawahi, di mana Quraish mencoba untuk menyamakan antara fatwa dan ijtihad dalam pengaplikasiannya. Sebagaimana penulis jelaskan di bab sebelumnya, tentang perbedaan antara fatwa dan ijtihad adalah pada sisi penggunaannya, di mana fatwa hanya timbul ketika ada yang menanyakan, sedang ijtihad harus terus digali dan dicarikan jawabannya meskipun tidak ada yang menanyakannya, baik munculnya saat ini ataupun yang akan datang, dan tentunya sudah diprediksi kemunculan masalah tersebut. Sedangkan Quraish menginginkan adanya sikap proaktif dari para otoritas pemberi fatwa dalam menanggapi, persoalan-persoalan yang belum terjadi, namun sudah dapat diprediksi kehadirannya, karena bagi Quraish syarat fatwa selain adanya orang yang meminta juga karena adanya kondisi yang memerlukan pandangan atau keputusan hukum. Inilah pemikiran yang menurut penulis relevan untuk diterapkan di Indonesia yang sangat plural. Apalagi secara geografis, Indonesia berbeda dan jauh dari pusat Islam yakni *al-Haramain* (Mekah dan Madinah), dan tetunya begitu

117 *Ibid.*

banyak permasalahan di dalamnya, seperti adanya yang mencoba untuk membenturkan antara agama dengan keadaan sosial, budaya, politik, dll.

Pemikiran seperti ini - menurut hemat penulis - muncul karena ketertarikan Quraish Shihab pada pemikiran baru yang tetap mengedepankan teks tapi tidak alergi dengan unsur modern, seperti Yusuf al-Qaradawi (hal ini dapat dilihat dari teori yang telah penulis tuangkan di bab dua). Dengan demikian seorang *mufti* tidak perlu menunggu adanya pertanyaan akan tetapi *mufti*-lah yang harus terus menelaah keadaan yang tentunya akan terus berubah dan berkemungkinan juga merubah hukum. Apalagi realita yang telah penulis paparkan di atas memberikan gambaran jelas agar seorang *mufti* harus terus proaktif dalam membaca perubahan keadaan, karena kaidah fiqh menyebutkan :

إن النصوص تتناهى ولكن الحوادث لا تتناهى [١١٨]

"Sesungguhnya teks-teks agama itu akan berakhir, sedangkan peristiwa itu tidak akan pernah berakhir."

Dan tidak bisa dipungkiri pula, bahwa sejarah Islam telah menunjukkan pada periode formulatifnya, fiqh sebagai prodek ijtihad merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Ia tumbuh dan berkembang sebagai hasil interpretasi terhadap prinsip-prinsip yang ada dalam al-Qur`an dan al-Sunnah sesuai dengan struktur dan konteks perkembangan masyarakat waktu itu, ia merupakan refleksi logis dari situasi dan kondisi di mana ia tumbuh dan berkembang[119]. Kondisi yang demikian ini, ditandai dengan munculnya *madzahib* yang mempunyai corak sendiri-sendiri.[120] Berdasarkan kenyataan inilah, ulama' terdahulu

118 Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-'Aqa`id wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1989), h.16

119 Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisorialis dan Modernis*, alih bahasa Husein Muhammad, (Jakarta: P3M, 1986), Cet. 2, h. 6

120 Mazhab Hanafi bercorak rasional, Maliki cenderung tradisional, Syafi'i yang moderat serta Hanbali yang fundemental, bukanlah pembawaan kepribdian masing-masing mazhab itu, tetapi merupakan refleksi logis dan situasi dan kondisi masyarakat di mana *fiqh* itu tumbuh. lihat Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, Cet. 1, (Surabaya: Pustaka Pelajar, 1995), h. 63

menetapkan bahwa tidak dapat dipungkiri berubahnya hukum karena perubahan waktu,[121] dan semua harus dilalui melalui ijtihad.

PRODUK PEMIKIRANNYA.

1. Poligami.

Tidak bisa dipungkiri bahwa pemikiran M. Quraish Shihab bukanlah terfokus pada pendekatan hukum Islam, melainkan dengan pendekatan kajian tafsir atas *nash-nash* al-Qur'an. Namun, melalui tafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut, ia kemudian juga memasuki ranah hukum Islam dengan pendekatannya sendiri melalui fatwa-fatwanya yang ia tulis dan kumpulkan berdasarkan pertanyaan umat Islam kepadanya.

Sebagai contoh adalah tentang interpretasinya tentang poligami yang dituangkan dalam bukunya Tafsir al-Mishbah, di mana Allah swt berfirman :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوْا {النساء : ٣}

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya." (QS. an-Nisa' : 3)[122]

---

[121] Kaidah aslinya adalah (لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان). Lihat Muhammad SHidqi ibn Ahmad al-Barnu, *al-Wajiz fi Idah al-Fiqh al-Kulliyyat*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983), h. 182. As-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazâir*, (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), h. 63

[122] Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Pustaka Agung Harapan, 2006), h. 99-100

Menurut Quraish, pada hakikatnya ayat ini hanya memberikan wadah bagi yang menginginkannya, ketika menghadapi kondisi atau kasus tertentu, seperti terputusnya kehendak biologis laki-laki karena wanita telah mengalami *manopouse*, wanita yang tidak dapat memberikan keturunan, penyakit akut yang ada pada diri seorang wanita, peperangan yang berkepanjangan, dan lain sebagainya. Menurut beliau, adalah wajar bagi suatu perundang-undangan apalagi agama yang bersifat universal dan berlaku untuk setiap waktu dan tempat, untuk mempersiapkan ketetapan hukum yang boleh jadi terjadi pada suatu ketika, walaupun kejadian itu baru merupakan kemungkinan. Bukankah kenyataan menunjukan bahwa jumlah lelaki bahkan jantan binatang lebih sedikit dari jumlah wanita atau betinanya? Bukankah rata-rata usia wanita lebih panjang dari usia laki-laki, sedang potensi membuahi lelaki lebih lama dari potensi wanita, bukan saja karena wanita mengalami masa haid, tetapi juga kerana wanita mengalami *manopouse*, sedang pria tidak mengalami keduanya. Bukankah peperangan hingga kini tidak kunjung dapat dicegah, lebih banyak merenggut nyawa lelaki dari pada perempuan? Bukankah kenyataan ini yang mengundang beberapa tahun yang lalu, sekian banyak wanita di Jerman Barat menghimbau agar poligami dapat dibenarkan walau untuk beberapa tahun. Sayang pemerintah dan gereja tidak merestuinya, sehingga prostitusi dalam berbagai bentuknya semakin merajalela. Selanjutnya, bukankah kemandulan atau penyakit parah merupakan suatu kemungkinan yang tidak aneh dan dapat terjadi di mana-mana? Apakah jalan keluar yang dapat diusulkan kepada suami yang menghadapi kasus demikian? Bagaimana seharusnya ia menyalurkan kebutuhan biologisnya atau memperoleh dambaan pada keturunan? Poligami ketika itu adalah jalan keluar yang paling tepat. Namun sekali lagi, perlu diingat bahwa ini bukan berati anjuran, apalagi berarti kewajiban. Seandainya ia anjuran, pastilah Allah menciptakan wanita lebih banyak empat kali lipat dari jumlah laki-laki, karena tidak ada artinya anda apalagi Allah menganjurkan sesuatu, kalau yang

dianjurkan itu tidak tersedia. Ayat ini hanya memberikan wadah bagi yang menginginkannya, ketika menghadapi kondisi atau kasus tertentu, seperti yang dikemukakan contoh di atas. Tentu saja masih banyak kondisi atau kasus selain yang disebut itu, yang juga merupakan alasan logis untuk tidak menutup rapat atau mengunci mati pintu poligami yang dibenarkan oleh ayat ini dengan syarat yang tidak ringan itu.[123]

Berdasarkan pemaparan di atas maka dapat difahami bahwa pendapat Quraish tersebut menunjukkan bahwa poligami dapat dibenarkan tetapi karena syarat keadilan harus terpenuhi, dan keadilan (dalam hal cinta) hampir mustahil dapat terpenuhi, maka kebolehan tersebut tidak dapat dipahami sebagai anjuran. Ia adalah pintu yang terbuka pada saat-saat tertentu. Apalagi ayat yang berbicara tentang poligami ini bukan dalam hal penekanannya pada bolehnya poligami, tetapi pada larangan berlaku aniaya terhadap anak yatim. Ayat ini turun ketika ada wali yang mengawini anak-anak yatim cantik dan kaya yang dipeliharanya, tetapi tidak memberikan hak-hak anak-anak yatim itu. Allah melarang hal tersebut dan amat keras larangannya. Karena sebelum menyatakan, *maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat*, dinyatakan-Nya, *dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah*, dan seterusnya.[124]

Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa penetapan syarat-syarat poligami sebagaimana yang tertuang di dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (bukan melaranganya sama sekali) bertentangan dengan syari'at Islam. Namun demikian, ia dapat memahami pandangan yang menyatakan bahwa persyaratan yang sangat berat (seperti harus seizin istri pertama, yang hampir mustahil ada yang mengizinkannya) dapat mengantar kepada tertutupnya sama sekali pintu poligami yang telah dibukan oleh syari'at Islam. Atau mengantar kepada maraknya

[123] Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah;op.cit.*, Vol. 2, h. 325

[124] Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. 548

perkawinan *sirri* (yang dirahasiakan), hadirnya wanita-wanita simpanan, atau bahkan mengantar kepada berkembangnya prostitusi. Bukan saja disebabkan oleh jumlah wanita yang lebih banyak, tetapi lebih-lebih oleh era "keterbukaan" *aurat* dewasa ini. Paling tidak, walau tanpa harus merevisi Undang-undang Perkawinan, para hakim dengan kebijaksanaan dan ijtihadnya dapat berperan mengurangi kekhawatiran masyarakat.[125]

Dalam hal poligami ini, pemikiran Muhammad Quraish Shihab terlihat sekali perbedaannya dengan pemerintah, di mana secara tersirat sesungguhnya ia mengingkan adanya revisi dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Akan tetapi revisi yang ia canangkan berbeda dengan kelompok feminisme yang sangat mengedepankan kesetaraan gender. Jika kelompok feminis memiliki pemikiran untuk menutup akses poligami karena merupakan kekerasana terhadap wanita dari segi psikis, Muhammad Qurasih Shihab justru mendukung dibukanya akses poligami ini agar tidak terjadi perselingkuhan dan prostitusi, baik dengan gadis ataupun janda.

Adapun menurut hemat penulis, (sebagai bahan perbandingan) pemikiran yang pro-poligami namun tetap mengedepankan nilai-nilai feminisme[126] adalah sebagaimana yang dituangkan oleh Muhammad Syahrur di dalam kitabnya "*al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*" yakni, ayat ini sesungguhnya telah memberikan petunjuk tentang adanya batas minimal perempuan yang boleh dinikahi yakni satu orang istri, sedangkan batas maksimalnya adalah empat orang istri. Dan ia menyebutnya dengan sebutan *al-hudud*.[127] Lebih jelas ia mengungkapkan ;

---

[125] *Ibid*., h. 549

[126] Secara ringkas, substansi ide feminis muslim menurut Taqiyyuddin An-Nabhani ialah menjadikan kesetaraan (*al-musawah/equality*) sebagai batu loncatan atau jalan untuk meraih hak-hak perempuan. Dengan kata lain, feminisme itu ide dasarnya adalah kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan. Sementara ide cabang yang di atas dasar itu, ialah kesetaraan hak-hak-hak antara laki-laki dan perempuan. Lihat Taqiyuddin An-Nabhani, *al-Nizham al-Ijtima'i fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Ummah, 1990), h. 77-78

[127] Teori *hudud* (batas) adalah, hukum-hukum Tuhan yang terdapat dalam al-Kitab (al-Qur'an) dan al-Sunnah yang menetapkan batas hukum maksimal (*al-had al-a'la*) dan atau batas hukum minimal (*al-had al-adna*) bagi perbuatan manusia. Batas maksimal merupakan batas tuntutan hukum tertinggi yang boleh dilakukan atau dijatuhkan kepada manusia, sedangkan batas minimal adalah batas terendah. Tidak boleh (tidak sah) membuat ketetapan hukum melebihi batas minimal dan maksimal, namun manusia dapat bergerak leluasa dan bebas di antara batas-batas tersebut. Lihat Amin

أن آية تعدد الزوجات...من آ يات الحدود...فالحد الأدنى هنا هو الواحدة والحد الأعلى هو الأربعة.١٢٨

"Sesungguhnya ayat tentang poligami... merupakan (bagian) dari ayat-ayat tentang al-hudud (ketentuan Allah)...dan batasan minimal di sini adalah satu (istri) sedangkan batasan maksimal adalah empat (istri)."

فقد رجحوا بأن أساس العدد فى الزواج هو الواحدة وقالوا إن تعدد الزوجات هو ظروف اضطرارية.١٢٩

"Dan telah dijelaskan bahwa asas perkawinan adalah (hanya untuk) satu orang (istri), dan mereka berkata bahwa poligami boleh dilakukan karena kondisi yang mendesak."

Persyaratan mendesak yang paling ditekankan oleh beliau dan sangat berbeda dengan terjemahan al-Qur'an yang diterbitkan oleh Departemen Agama adalah pada ayat, (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) "*maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi*" maksud dari firman Allah swt ini adalah (أنه يتكلم عن أمهات اليتامى) "*sesungguhnya ia membicarakan tentang ibu-ibu dari anak-anak yatim*". Ayat selanjutnya dengan jelas menyebutkan (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) memliki maksud interpretasi (أي تعدلوا بين الأولاد يعنى أولاده وأولاد زوجاته الأرامل) "*bersikap adil kepada anak-anak, yakni kepada anak-anaknya dan anak-anak dari istri-istrinya yang janda*". Penafsiran seperti ini ia tuangkan karena ayat ini diawali dengan ungkapan Allah swt (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى) "*dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap **(hak-hak) anak-anak yatim***", maksudnya adalah (فإذا خاف ألا يعدل بين الأولاد فواحدة

Abdulah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer" dalam *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit ar-Ruz dan Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 136. Lihat juga Alamsyah, "Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam Dalam Pemahaman Syahrur dan al-Qaradhawi", *Disertasi*, (Yogyakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga, 2004), h. 119

[128] Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*, (Beirut: Syirkah al-Mathbu'at li al-Tauri' wa al-Nasyr, 2000), h. 597-598

[129] *Ibid*., h. 598

) "*maka jika kamu takut tidak dapat berlaku adil kepada anak-anaknya maka kawinilah satu istri saja*".[130] Terjemahan Syahrur di atas sungguh berbeda dengan terjemahan al-Qur'an oleh Departemen Agama dan juga Quraish Shihab yang menerjemahkannya menjadi ;

> *"dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap* ***(hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya)****, maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja...".*

Dalam hal ini, Syahrur menekankan hak anak-anak yatim sebagai syarat, sedangkan Quraish tidak.

2. Menikahi Ahl al-Kitab.

Membaca dan mengkaji Kalam Allah swt sungguh akan menemukan keindahan dan kesempurnaan dari segi apapun, termasuk bahasa. Salah satu keistimewaannya adalah, pada ketelitian redaksinya. Seperti pada penjelasan tentang redaksi *ahl al-kitab*, di mana hal yang perlu digarisbawahi, bukan saja karena sekian banyak ulama melakukan analisis kebahasaan dalam mengemukakan dan atau menolak satu pendapat darinya (yakni Yahudi dan Nasrani), tetapi juga karena Kitab Suci ini menggunakan beberapa istilah yang berbeda ketika menunjuk kepada orang Yahudi dan Nasrani, dua kelompok masyarakat yang minimal disepakati oleh seluruh ulama sebagai *ahl al-kitab*.

Spirit istilah *ahl al-kitab* di dalam al-Qur'an merupakan konsep penting dalam membangun dialog antar agama. Konsep ini bukan hanya dapat membangun ketersambungan tradisi agama-agama Ibrahim, tetapi juga dapat membuka wawasan kosmopolitanisme Islam dalam percaturan tata kehidupan global yang mensyaratkan prinsip-prinsip keterbukaan.

Selain istilah *ahl al-kitab*, al-Qur'an juga menggunakan istilah *utu al-kitab*, *utu nashiban min al-kitab*, *al-Yahud*, *alladzina hadu*,

[130] *Ibid.*, h. 599

Bani Israil, *al-Nashara*, dan istilah lainnya. M. Quraish Shihab melalui penelitiannya yang mendalam tentang kata-kata *ahl al-kitab* di dalam al-Qur'an[131] menyebutkan, bahwa kata *ahl al-kitab* telah terulang di dalam al-Qur'an sebanyak tiga puluh satu kali, *utu al-kitab* delapan belas kali, *utu nashiban min al-kitab* tiga kali, *al-Yahud* delapan kali, *alladzina hadu* sepuluh kali, *al-Nashara* empat belas kali, dan *bani/banu Isra'il* empat puluh satu kali.[132]

Penjelasan tentang *ahl al-kitab* di dalam al-Qur'an yang kemudian menimbulkan keragaman pemahaman, pasca wafatnya Rasululullah Muhammad saw adalah tentang pernikahan umat Islam dengan mereka. Untuk menerangkan masalah tersebut, Allah swt di dalam al-Qur'an menggunakan kata *utu al-kitab* dalam menunjuk golongan *ahl al-kitab*. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 5 :

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِ يْنَ {المائدة : ٥}

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak

[131] Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah…op.cit.*, Vol. 1, h. 30

[132] Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an…op.cit.*, h. 348

menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi."

Muhammad Quraish Shihab ketika menafsirkan kata *alladzina utu al-kitab* di atas, menjelaskan bahwa para ulama telah berbeda pendapat tentang cakupan maknanya. Namun mayoritas dari mereka telah sepakat bahwa paling tidak mereka (*ahl al-kitab*) adalah penganut agama Yahudi dan Nasrani, akan tetapi kemudian mereka berbeda pendapat kembali tentang apakah penganut agama merupakan generasi masa lalu dan keturunannya saja, atau termasuk para penganut kedua agama itu hingga kini, baik yang leluhurnya telah memeluknya maupun yang baru memeluknya? Dari sini kemudian muncul sekelompok orang yang menolak menamai penganut Yahudi dan Nasrani dewasa ini sebagai *ahl al-kitab*. Inilah pendapat yang mempersempit pengertian *ahl al-kitab*, dengan meniadakan wujudnya dewasa ini. Selain dari pada itu, muncul pula ulama yang memperluas maknanya, dengan memasukkan dalam pengertian *utu al-kitab* yakni semua penganut agama yang memiliki kitab suci atau semacam kitab suci hingga dewasa ini, seperti Syekh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, yang menilai halal sembelihan penganut agama Budha dan Hindu.[133]

Dari segi historis, sahabat Nabi Muhammad saw, Abdullah ibn Umar ra, pernah menegaskan bahwa "saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar dari pada kemusyrikan seseorang yang percaya bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah seorang hamba Allah."[134] Akan tetapi pendapat ibn Umar ini ternyata tidak didukung oleh mayoritas sahabat-sahabat Nabi lainnya. Mereka tetap berpegang kepada bunyi teks ayat 5 surat al-Maidah di atas dan menyatakan bahwa walaupun akidah ketuhanan *ahl al-kitab* tidak sama atau sepenuhnya sama dengan akidah Islamiah, tetapi al-Qur'an tidak mempersamakan mereka dengan

[133] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah..op.cit.*, Vol. 3, h. 30
[134] Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khathab*, (Jakarta: KHALIFA, 2005), h. 323

kaum musyrikin, bahkan membedakannya dan memberi mereka nama khusus, yakni *ahl al-kitab*. Sebagaimana firman Allah swt :

لَمْ يَكُنِ الَّذِ يْنَ كَفَرُوْا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ {البينة : ١}

"Orang-orang kafir yakni ahli kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata."

Mengenai permasalah tersebut, Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat di atas telah membagi orang-orang kafir menjadi dua kelompok yang berbeda, yakni *ahl al-kitab* dan orang-orang musyrik. Perbedaan itu dipahami dari huruf *waw* yang berarti dan. Huruf ini dari segi bahasa digunakan untuk menghimpun dua hal yang berbeda. Dengan demikian, yang dilarang mengawinkannya dengan wanita muslimah adalah pria musyrik, sedang yang dibenarkan oleh ayat lima surat al-Maidah adalah mengawini wanita *ahl al-kitab*.[135]

Oleh karenanya, Muhammad Quraish Shihab dalam hal ini menyimpulkan bahwa memang ayat ini membolehkan pernikahan antar pria muslim dengan wanita *ahl al-kitab*, tetapi kebolehan tersebut adalah sebagai jalan keluar (solusi) kebutuhan mendesak ketika itu, di mana kaum muslimin sering berpergian jauh melaksanakan jihad tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, sekaligus juga untuk tujuan dakwah.[136]

Akan tetapi Jika ditelaah kembali, larangan pernikahan antar pemeluk agama yang berbeda ini, agaknya dilatarbelakangi oleh keinginan kuat untuk menciptakan keluarga yang "*sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*" yang tentunya juga merupakan tujuan dari sebuah pernikahan,[137] karena pernikahan merupakan ikatan lahir batin antara seorang pria dan

[135] Muhammad Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah…op.cit., h. 31

[136] *Ibid.*

[137] Pasal 3 KHI, lihat Departemen Agama RI, *Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991; Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Islam, Jakarta, 2001), h. 14

seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.[138]

Pernikahan akan langgeng dan tentram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami dan istri. Jangankan perbedaan agama, perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalah pahaman dan kegagalan pernikahan. Oleh karenanya, Muhammad Quraish Shihab dalam hal ini menyimpulkan bahwa memang ayat ini membolehkan pernikahan antar pria muslim dengan wanita *ahl al-kitab*, tetapi izin tersebut adalah sebagai jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu, di mana kaum muslimin sering berpergian jauh melaksanakan jihad tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, sekaligus juga untuk tujuan dakwah.[139] Bahkan wanita muslimah tidak diperkenankan menikah dengan pria non-muslim, baik *ahl al-kitab* lebih-lebih kaum musyrikin, karena mereka tidak mengakui kenabian Muhammad saw.

Pria muslim mengakui kenabian Isa, serta menggaris bawahi prinsip toleransi beragama, *lakum dinukum wa liyadin*. Pria yang biasanya, bahkan seharusnya menjadi pemimpin rumah tangga dapat mempengaruhi istrinya, sehingga bila suami tidak mengakui ajaran agama yang dianut sang istri maka dikhawatirkan akan terjadi pemaksaan beragama baik secara terang-terangan maupun terselubung.[140] Adapun ketika terjadi suatu kasus, di mana ada satu keluarga yang pada awalnya suaminya tersebut beragama Nasrani, dan ketika menikah ia menjadi muslim, namun dalam perjalanannya ia kembali lagi menjadi Nasrani, maka menurut M. Quraish Shihab, pada saat itu pula perkawinannya dinilai tidak sah lagi dihadapan hukum.[141]

[138] Redaksi Sinar Grafika, *Undang-Undang Pokok Perkawinan Beserta Peraturan Perkawinan Khusu Untuk Anggota ABRI; Anggota POLRI; Pegawai Kejaksaan; Pegawai Negeri Sipil*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2000), h. 1

[139] Muhammad Quraish Shihab, *Loc.Cit.*

[140] *Ibid*.

[141] Muhammad Quraish Shihab, *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001…op.cit.*, h. 540

Pada akhirnya M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ditutupnya ayat ke-lima surat al-Maidah yang menghalalkan sembelihan *ahl al-kitab* serta pernikahan pria muslim dengan wanita Yahudi dan Nasrani, dengan ancaman "*barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya*" dan seterusnya, merupakan peringatan kepada setiap yang makan dan atau merencanakan pernikahan dengan mereka, agar berhati-hati jangan sampai hal tersebut mengantar mereka kepada kekufuran, karena akibatnya adalah siksa akhirat nanti.[142]

Atas dasar keterangan di atas, maka sangat pada tempatnya jika dikatakan bahwa tidak dibenarkan menjalin hubungan pernikahan dengan wanita *ahl al-kitab* bagi yang tidak mampu menampakkan kesempurnaan ajaran Islam, lebih-lebih yang diduga akan terpengaruh oleh ajaran non Islam, yang dianut oleh calon istri atau keluarga calon istrinya, karena perkawinan dalam Islam menurut Abdurrahman Wahid bukan sekedar akad nikah, melainkan memiliki dimensi-dimensi lain yang tidak boleh hilang yaitu cinta dan kasih sayang (*mawaddah warrahmah*). Harus ada ikatan kasih sayang dan ikatan yang kokoh.

Rahmah disini bukan berarti kesejahteraan melainkan pengikat. Kemudian dimensi lainnya adalah dimensi termasuk biologis seperti reproduksi.[143] Pada dimensi *bathiniah* dan *lahiriah*, Syed Muhammad Nasir berpendapat bahwa perkawinan muslim secara hukum merupakan perjanjian perdata bukan perjanjian sakramen (ikatan spiritual), akibatnya tidak ada perkawinan tanpa persetujuan kedua belah pihak atau dengan proses hukum.[144]

Dengan demikian, pernikahan akan langgeng dan tentram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami dan istri, termasuk dalam masalah kepercayaan (agama). Jangankan perbedaan agama,

---

142 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah…op.cit.*, h. 32

143 Abdurrahman Wahid, *Refleksi Teologis dalam Perkawinan*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 172

144 Syaid Muhammad Mashir, *Islam Konsepsi dan Sejarah*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995), h. 495

perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalah pahaman dan kegagalan pernikahan.

Berdasarkan penjelasan di atas maka secara tegas dapat disebutkan, bahwa penolakan nikah beda agama (termasuk dengan *ahl al-kitab*) yang terjadi di Indonesia termasuk Muhammad Quraish Shihab, bukan sekedar dilakukan dengan dalil teologis dari al-Qur'an dan al-Hadits, akan tetapi juga dengan dalil konteks sosiologis yang telah ada dan berjalan di Indonesia itu sendiri dan tentunya berbeda dengan konteks pada masa Nabi Muhammad saw. Dan dengan ditutupnya ayat ke-lima surat al-Maidah yang menghalalkan pernikahan pria muslim dengan wanita Yahudi dan Nasrani, dengan ancaman "*barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya…*", merupakan peringatan kepada setiap yang merencanakan pernikahan dengan *ahl al-kitab*, agar berhati-hati jangan sampai hal tersebut mengantar mereka kepada kekufuran, karena akibatnya adalah siksa akhirat nanti.

Pola pikir M. Quraish Shihab di atas selaras dengan dengan hukum keluarga Islam di Indonesia, di mana Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasar Pancasila sangat menghormati agama-agama dan telah mendudukkan hukum agama dalam kedudukan fundamental. Dalam negara yang berdasar pada Pancasila ini pulalah tidak dibolehkan adanya aturan yang bertentangan dengan hukum agama. Dan agama-agama yang ada di Indonesia telah melarang perkawinan antar pemeluk agama yang berbeda.

Hal ini dikuatkan pula dengan isi pasal 40 Kompilasi Hukum Islam yakni, dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu, salah satunya adalah seorang wanita yang tidak beragama Islam. Dan pada pasal ke 44 disebutkan pula, bahwa seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam.

Larangan ini muncul di Indonesia, karena di latar belakangi oleh keinginan untuk menciptakan suasana "*sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*" dalam keluarga yang merupakan tujuan pernikahan dalam Islam, dan hal ini sesuai sekali dengan isi pasal tiga Kompilasi Hukum Islam, yakni perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*.

Lebih jelasnya adalah, bahwa dilarangnya nikah beda agama (termasuk dengan *ahl al-kitab*) di Indonesia bukan karena status hukum *fiqh*-nya yang masih diperselisihkan oleh para ulama sedunia, melainkan karena nikah beda agama (termasuk dengan *ahl al-kitab*) mengandung potensi konflik dan ketegangan di dalam rumah tangga. Dan secara tegas penulis sebutkan, bahwa penolokan nikah beda agama (termasuk dengan ahl al-kitab) yang terjadi di Indonesia termasuk Muhammad Quraish Shihab, bukan dilakukan dengan dalil teologis, melinkan dengan dalil seosiologis.

Pendapat di atas menegaskan bahwa tiap-tiap agama di Indonesia telah ada ketentuan tersendiri yang melarang perkawinan antar agama. Kecuali jika muncul kemudian sebuah perubahan pemahaman dan paradigma dalam agama tersebut. Dengan demikian maka dapat dipahami bahwa sesungguhnya M. Quraish Shihab dalam hal ini bersifat pro-pemerintah dengan sangat menguatkan tata hukum perkawinan yang sudah baku dan mapan di Indonesia, dan ia mencoba untuk tidak membuat gejolak baru di masyarakat dengan pemahaman yang melebar dan kemudian menimbulkan polemik di arus bawah.

3. Kewarisan Islam 2:1.

Pada tahun 1988 umat Islam Indonesia digemparkan dengan proyek "reaktualisasi Islam" Munawir Syadzali yang ingin mengubah perbandingan waris anak lelaki dan perempuan. Menurut Syadzali, karena perubahan situasi dan kondisi, ketentuan waris 2:1 harus direaktualisasikan menjadi 1:1. Alasan Syadzali, hukum itu bisa berubah

sesuai dengan perubahan waktu dan tempat karena Umar bin al-Khathab pun pernah mengubah hukum Islam.[145]

Mengenai hal ini, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa memang benar ketentuan hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu dan ruang disebabkan oleh perubahan '*illat*. Akan tetapi ada syarat-syarat bagi apa yang dinilai sebagi '*illat* dan ada perbedaan antara apa yang dinamai dengan '*illat* dan apa yang dinamai dengan *hikmat*.[146] Di sisi lain, al-Qur'an ketika mengakhiri salah satu uraiannya tentang pembagian waris menyatakan :

...ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا...{النساء : ١١}

"...*(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfa`atnya bagimu...*" (QS. An-Nisa' : 11)

Ayat di atas menunjukkan bahwa nalar manusia tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaik bila kepadanya diserahkan wewenang menetapkan bagian-bagian warisan. Ini menunjukkan bahwa ada tuntutan tuntunan-tuntunan agama yang bersifat *ma'qul al-ma'na* (dapat dijangkau oleh nalar) dan ada juga yang tidak dapat dijangkaunya. Lebih jelas ia menerangkan bahwa ada sebagian ketentuan menyangkut pembagian waris yang tidak disebutkan secara tegas dalam al-Qur'an, tetapi bagi yang mengamati ayat-ayat al-Qur'an, maka akan menemukan petunjuk Allah swt melalui firman-Nya :

...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلأُ نْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ...
{النساء : ١١}

"...*bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari*

145 Ahmad Husnan, *Hukum Islam Tidak Mengenal Reaktualisasi*, (Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1988), h. 103

146 Muhammad Quraish Shihab, *1001 Soal...op.cit.*, h. 582

dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan…" (QS. an-Nisa' : 11)

Penggalan ayat tersebut tidak menjelaskan berapa bagian yang diperoleh seandainya yang ditinggal dua orang perempuan. Di sini tentunya para ulama akan menggunakan nalar untuk menetapkannya, tetapi tidak keluar dari petunjuk ayat-ayat waris di atas. Antara lain dinyatakan bahwa Allah swt telah menjadikan bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan sehingga bila seseorang meninggalkan seorang anak laki-laki dan dua orang anak perempuan, dalam kasus seperti ini, anak laki-laki mendapat dua pertiga dan saudara perempuannya mendapat sepertiga. Dua pertiga ketika itu dipersamakan dengan hak dua orang perempuan. Bukankah Allah swt menyatakan bahwa hak anak laki-laki dua kali banyaknya dari hak dua orang anak perempuan? Jika demikian, dua orang perempuan mendapat dua pertiga.

Penjelasan seperti itu menurut M. Quraish Shihab, dikarenakan pria dibebankan oleh agama untuk membayar mahar (jika akan menikah) dan memberikan nafkah kepada istri dan anak (setelah menikah), sedangkan perempuan tidak demikian. Oleh karena itu, bagaimana mungkin al-Qur'an dan al-Sunnah akan mempersamakan bagian antara laki-laki dan perempuan? Bahkan boleh jadi tidak keliru yang menyatakan bahwa jika berbicara tentang kepemihakan, sebenarnya al-Qur'an lebih berpihak kepada perempuan yang lemah dari pada laki-laki. Lelaki membutuhkan istri, tetapi dia yang harus memberikan nafkahnya. Wanita juga membutuhkan suami, tetapi dia tidak wajib memberikan nafkah kepada suami, bahkan dia yang harus dicukupi kebutuhannya. Kalau diterima tuntunan bahwa laki-laki harus memberikan nafkah kepada wanita, maka bagian lelaki yang dua kali lebih banyak dari wanita sebenarnya ditetapkan Allah swt untuk dirinya dan istrinya. Seandainya dia tidak wajib memberikan nafkah maka setengah dari yang seharusnya

dia terima itu dapat mencukupinya. Di sisi lain, bagian wanita yang satu itu sebenarnya cukup untuk dirinya, sebagaimana kecukupan satu bagian untuk pria seandainya dia tidak kawin. Akan tetapi jika wanita menikah, keperluan hidupnya ditanggung oleh suami, sedangkan bagiannya yang satu dapat disimpan tanpa ia belanjakan. Nah, siapakah yang habis dan siapa pula yang utuh bagiannya jika dia menikah? Jelas laki-laki jawabannya, karena dua bagian yang dimilikinya harus dibagi dua, sedangkan apa yang dimiliki perempuan tidak digunakannya sama sekali. Jika demikian, dalam soal waris-mewarisi ini keberpihakan Allah swt kepada perempuan lebih berat dari pada keberpihakan-Nya kepada laki-laki. Ini karena lelaki ditugaskan keluar untuk mencari nafkah.[147]

Pada aspek ini, M. Qurasih Shihab menekankan literalisme ayat dengan manarik pemikiran para ulama klasik di dalamnya dengan model re-interpretasi, namun dengan pola terbalik, seperti yang telah dijelaskan di atas. Penafsiran ulang yang ia lakukan berbeda dengan pola kelompok liberal yang lebih menekankan pada nilai-nilai kesetaraan gender dalam mengangkat derajat dan hak-hak wanita. Kesetujuan Quraish tentang laki-laki mendapat dua bagian sedang wanita mendapat satu bagian, bukan didasarkan pada pemahaman patrilinial yang ada selama ini berkembang.

Logika berfikir yang dituangkan oleh beliau dalam mengangkat derajat dan hak-hak wanita adalah dengan cara memberikan dua bagian kepada laki-laki, dengan implikasi bahwa harta tersebut suatu saat akan terbagi menjadi dua bagian, yakni untuk memberikan nafkah kepada istri dan anakanya. Sedangkan yang dimiliki oleh si perempuan telah menjadi hak mutlak bagi dirinya dan dapat untuk tidak digunakan atau digunakan demi kepentingan atau kebutuhan keluarga dengan dasar kelapangan kehendak dan tanpa paksaan dari suaminya.

---

[147] *Ibid.*, h. 584

4. Contoh Lainnya.

Contoh lain adalah dari bukunya “Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab”, di mana ia banyak menjawab permasalahan dengan tidak ada kesimpulan akhir yang kongkrit darinya, seperti pada ungkapan beliau tentang hukum bersentuhan kulit antara pria dan wanita, apakah membatalkan *wudhu'* atau tidak. Quraish menjawab, menurut madzhab Syafi'i, menyentuh lawan seks (jenis) membatalkan *wudu'*, sedang madzhab lain menganggap batal jika seuntuhannya menimbulkan birahi.[148] Bahkan ada pula jawaban yang perlu mendapatkan penjelasan yang lebih detil, yakni tentang dibolehkannya hubungan suami-istri yang sedang dalam perjalanan (*musafir*) disiang hari bulan puasa asalkan dalam perjalanan yang dibenarkan oleh agama.[149]

Contoh lain adalah, pada pemahamannya tentang hukum onani yang ia tuangkan dalam bukunya “M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui”. Dalam hal ini para ulama' banyak mengaharamkan onani dengan mendasarkan pada firman Allah swt dalam surat al-Mu'minun ;

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ {٥} إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ
فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ {٦} فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ {٧}

“*dan orang-orang yang menjaga kemaluannya [5] kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela [6] barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas [7].*” (QS. al-Mu'minun)[150]

Namun Quraish mengambil pemahaman lain yang bersumber dari madzhab Hanafi yang kemudian di kontekskan dengan keadan saat ini. Menurut ulama'-ulama' madzhab ini, onani pada dasarnya terlarang,

---

148 Muhammad Quraish Shihab, *Panduan Puasa; op.cit.*, h. 3

149 *Ibid.*, h. 5

150 Departemen agama RI, *op.cit.*, h. 475

tetapi ia dapat dibenarkan bila memenuhi tiga syarat. *Pertama*, yang bersangkutan tidak mampu kawin. *Kedua*, khawatir terjerumus dalam perzinaan, dan *ketiga*, tujuannya bukan sekedar memperoleh kelezatan. Menurut Qurasih pendapat inilah yang tepat, asal hal tersebut tidak sering dilakukan dan tidak mengakibatkan terganggunya kesehatan.[151] Dalam hal ini, *'illah* hukum yang ditekankan oleh Quraish adalah dalam hal "terganggu" baik kesehatan maupun keadaannya. Artinya, jika *'illah* itu kemudian ada pada diri seseorang, seperti terbengkalainya pekerjaan, terganggunya pelajaran, dan lain-lain, maka hukum *haram* onani tersemat pada dirinya.

TIPOLOGI NALAR FIQH MUHAMMAD QURAISH SHIHAB.

Tipologi merupakan kata benda yang berarti ilmu watak tentang bagian manusia dalam hal golongan-golongan menurut corak watak masing-masing,[152] atau dalam istilah lain, tipologi merupakan ilmu yang mempelajari tentang pengelompokan berdasarkan tipe atau jenis.[153] Maksud dari tipologi di dalam tulisan ini adalah merupakan upaya penulis untuk menelaah secara mendalam tentang nalar Muhammad Quraish Shihab agar dapat dikelompokkan sebagai seorang ahli dengan tipe seperti apa pada kajian hukum Islam.

Islah Gusmian menjelaskan bahwa dari segi tafsir, karya M. Quraish Shihab Tafsir al-Mishbah di golongkan oleh sebagai salah satu literatur tafsir Indonesia yang secara umum menggunakan perspektif tekstual-reflektif, geraknya berangkat dari refleksi ke praksis. Namun tegas Islah, karya tafsir ini belum menampilkan problem ke-Indonesiaan dalam arah epistemologis yang dihadapi umat Islam di Indonesia pada saat tafsir ini ditulis.[154] Analisa yang dikemukakan oleh Islah ini didasarkan karena ketika awal penulisan tafsir al-Mishbah yakni pada tahun 1999 di Kairo

---

151 Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. 472

152 Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 1199

153 Lihat kata "Tipologi" dalam *http://id.wikipedia.org*

154 Islah Gusmian, *op.cit.*, h. 248-249

Mesir, keadaan Indonesia pada akhir tahun 1990-an mengalami tidak saja perubahan politik tetapi juga dinamika pemahaman keagamaan. Seperti maraknya kajian kesetaraan gender dan perlunya dibangun hubungan sosial antar umat beragama. Namun semua itu belum nampak kuat dan tegas di dalam karya tafsir ini.

Adapun dari segi fatwa yang ia telah keluarkan, maka pola jawaban M. Quraish Shihab begitu pariatif dengan lebih banyak menghadirkan kembali apa yang telah tertuang di dalam kitab-kitab klasik maupun kontemporer yang Quraish anggap wajar untuk dikemukakan atau dipilih dan dianut oleh beliau.[155] Lebih tegas ia menyebutkan "maka seorang mufti bukanlah orang yang harus melepaskan diri dari tradisi Islam".[156] Dengan pola seperti ini terlihat sekali bahwa gaya menjawab permasalahan hukum Islam yang beliau terapkan adalah dengan menggunakan gerak *talfiq*[157] yang dalam ijtihad Kontemporer Yusuf al-Qaradawi disebut dengan *tarjih ijtiqa`i*.

Secara sepintas, jawaban-jawaban Quraish yang pariatif tersebut, jika dipaparkan dihadapan ummat Islam Indonesia yang masih memegang nilai-nilai kemadzhaban, maka akan menimbulkan polemik, dan menganggap jawaban-jawaban seperti itu sebagai jawaban yang tidak pasti apalagi jika tidak disertai dengan *bayan* atau penjelasan dan penegasan mana yang layak untuk dipilih di dalamnya oleh masyarakat awam yang belajar darinya. Adapun menurut hemat penulis, ada dua alasan yang menyebabkan Quraish berlaku demikian ;

1. Sesungguhnya ia ingin mencoba untuk terus membuka wawasan berpikir umat Islam Indonesia yang sudah terbiasa dengan satu jawaban dan menafikan jawaban yang lain, menuju

---

[155] Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. xxxiii

[156] Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Era Baru; op.cit.*, h. 15

[157] Dalam hal pembaharuan hukum Islam, ada empat metode yang berkembang dan dipraktekkan oleh hampir di seluruh belahan dunia Islam, yakni (1) *takhayyur*, (2) *talfiq*, (3) *siyasah syar'iyyah*, (4) murni memnuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan madzhab, yang oleh pemikir lain disebut reinterpretasi terhadap teks nash sesuai dengan tuntutan zaman. Lihat Siti Musdah Mulia, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF [ed.], *Islam Negara & Civil Society ; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 305

pemahaman yang modern dengan pilihan jawaban alternatif, karena kebenaran hanyalah milik Allah semata,

2. dengan jawaban demikian sesungguhnya ia mencoba untuk mencitrakan dirinya sebagai bagian dari ulama' yang moderat dan dapat menerima perubahan zaman. Hal ini dapat dilihat dari alasan Quraish yang menjelaskan bahwa jawaban-jawaban para imam dan ulama' klasik maupun kontemporer walaupun berbeda, pada hakekatnya tetap bersumber dari pemahaman yang bertanggung jawab terhadap teks-teks al-Qur'an dan al-sunnah maka semua dapat dibenarkan.[158]

Menurut Quraish, pesat dan beragamnya informasi dalam era yang sangat cepat berubah ini membuat kita perlu menghidangkan aneka alternatif kepada masyarakat yang awam sekalipun. Apalagi dalam perincian ajaran agama, substansi pertanyaan bukannya matematis, seperti pertanyaan "lima tambah lima, berapa?" tetapi seperti "sepuluh adalah hasil dari penambahan berapa?". Jelas bahwa pertanyaan pertama hanya mengandung satu jawaban yang benar, sedangkan pertanyaan kedua dapat mengandung sekian banyak jawaban yang benar.[159]

Inilah nalar hukum Islam Quraish Shihab dalam menjawab permasahalan-permasalahan hukum Islam yang sering ditanyakan kepadanya. Model *talfiq* (kemudian lebih dikenal dengan sebutan model *eklektif*[160]) seperti ini dalam perkembangannya oleh para ulama' modern termasuk M. Quraish Shihab dijadikan sebagai pola pembaharuan di Indonesia era ini.

Pembaruan model *eklektif* ini memang lebih praktis, tidak filosofis, namun tidak mendasar dan esensial, sehingga sulit untuk merespon banyak isu aktual, yang sering bermunculan pada era modern.

---

[158] Muhammad Quraish Shihab, *Panduan Puasa; op.cit.*, h. xi

[159] Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. xxxiv

[160] Istilah "*eklektif*" dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam, dan kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisionalis. Lihat M. 'Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Basso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186

Pandangan atau gagasan-gagasan baru tetap diakomodir oleh model ini namun tetap dalam kerangka persfektif lama. Oleh karena pembaruan yang di lakukan tidak total, maka teori lama masih tetap dipertahankan sebagiannya dan meninggalkan sebagian yang lain yang dianggap tidak relevan. Bagi kalangan ini, peninggalan fiqh klasik kaya dengan berbagai solusi sehingga tinggal memilih mana yang dianggap paling relevan dan tepat untuk diterapakan. Dalam suasana demikian, maka tidak mengherankan jika metode pembaruan yang di pilih adalah *talfiq*.

Contoh fatwanya yang bersifat eklektif ini terdapat pada masalah poligami yang tertuang dalam Tafsir al-Mishbah. Meskipun M. Quraish Shihab menggunakan gerak *eklektif* dalam melakukan pembaharuan hukum Islam di Indonesia, dengan menerapkan dua pendekatan *madzhabi*, yakni *qauli* (literal) *manhaji* (metodelogis). Hal ini terlihat sekali ketika ia menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam yang ditanyakan kepadanya, ia lebih banyak menyebutkan ungkapan produk-produk hukum dari imam atau ulama' A, B, atau C klasik maupun kontemporer, meskipun ungkapan ulama' klasik lebih banyak mewarnai jawaban hukumnya, bahkan dengan tidak menyimpulkan hasil hukum yang layak bagi masyarakat muslim Indonesia.

Meskipun demikian, semangat yang kuat dari semua putusan hukumnya diarahkan untuk dapat selaras dan mengikuti aturan hukum yang telah ditetapkan oleh pemerintah melalui jalur diskusi dan telaah yang dalam dengan jalan kolektif. Hal tersebut dapat terlihat jelas dari fatwa-fatwa yang telah dikeluarkannya, karena bagi beliau, *ijtihad jama'i* (kolektif) merupakan cara yang paling tepat untuk menemukan jawaban agama menyangkut persoalan-persoalan kontemporer.[161]

Penjelasan lain dari Quraish yang diwarnai oleh ungkapan ulama'-ulama' klasik, meskipun tidak dituangkan seluruhnya, memberikan penegasan betapa pentingnya tradisi klasik bagi seorang Quraish Shihab.

---

[161] Lihat Muhammad Qurasih Shihab, *Menabur Pesan Ilahi…op.cit.*, h. 259

Hal ini karena Quraish memang tidak dapat lepas dari tradisi kalsik yang selalu dipengaruhi oleh ayahnya kepada dirinya disetiap mengkaji ilmu ke-Islaman. Hal ini sejalan dengan garis pikir ulama'-ulama' tradisional di Indonesia yang tetap "menjaga tradisi lama yang baik akan tetapi juga dapat mengadaptasikan hal-hal baru yang juga baik" (*al-muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*). Apalagi beliau juga pernah menerangkan bahwa, menjadi kewajiban generasi masa kini untuk *memelihara yang lama yang masih baik, serta mengambil yang baru dan yang lebih baik*.[162]

Pola seperti ini sangat bertentangan dengan kehendak pembaharuan hukum Islam yang ingin dikembangkan oleh Musdah Mulia dan kawan-kawannya. Di mana bagi mereka kembali kepada teks merupakan model yang sangat tidak relevan saat ini. Apalagi jika harus terus menerus berpegang teguh pada makna fiqh yang sangat populer di buku-buku fiqh klasik. Menurutnya, pembaharuan hukum Islam harus diawali dengan merevisi makna fiqh yang selama ini difahami yakni "mengetahui hukum-hukum *syara'* yang bersifat prkatis yang diperoleh dari dalil-dalil *tafshili*, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah (*al-'ilmu bi al-ahkam al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyyah*)" menuju pemaknaan yang lebih memantulkan kemashlahatan bagi umat manusia, bukan pada seberapa jauh ia benar dari aspek perujukannya pada makna literal al-Qur'an dan al-Sunnah.[163]

Melalui model berpikir *al-muhafazhah* dan *al-akhdzu* di atas, maka dapat difahami bahwa pendekatan berpikir yang diterapkan oleh Muhamad Qurish Shihab selain melalui jalan teks adalah, dengan pendekatan *kontekstual*, di mana pemahamannya lebih berorientasi pada konteks pembaca teks dalil-dalil hukum. Beliau pernah mengatakan ; "bukan berarti bahwa kita harus membawa masa kini ke masa lalu sehingga problema masa kini klita pecahkan dengan pemecahan masa lalu.

---

[162] *Ibid*., h. 253

[163] Lihat Musdah Mulia, *op.cit*., h. 315

Tidak ! kita harus membuka lembaran baru, sambil menghubungkannya dengan lembaran-lembaran lama".[164]

Melalui pemahaman seperti ini, latar belakang sosio-historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Namun semuanya itu harus ditarik ke dalam konteks pembaca di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri. Oleh karena itu, sifat geraknya adalah dari bawah ke atas, yakni dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks).

Lebih lanjut didapatkan bahwa ungkapan Qurasih menggunakan pendekatan kontekstual, didasarkan pada pelbagai perkembangan isu dalam kehidupan kaum muslim dan pertumbuhan kelompok-kelompok baru dalam tubuh umat tidak dapat membatasi para intelektual muslim dari sekedar membaca buku produk-produk Timur Tengah, cetakan-cetakan terjemah, maupun literatur dari Barat sebagai panduan. Bukan saja ada perbedaan latar belakang kemunculan karya-karya tersebut dengan situasi masyarakat Indonesia, tapi terkadang semua itu hanya menyajikan pandanga-pandangan global, teoritis, dan kadang-kadang sangat politis tentang apa itu Islam dan kehidupan Islami.[165]

Berdasarkan ungkapan narasi di atas, maka dapat penulis jelaskan kelemahan dan kelebihan dari pola *talfiq*, melalui pendekatan gerakan pembaharuan hukum Islam yang terbagi ke dalam dua priode, yakni pra-modern dan modern.[166] Ada tiga tema proyek pokok yang digerakkan oleh kalangan pembaruan pra-modern, ketiga proyek tersebut adalah kembali kepada penerapan al-Qur'an dan Sunnah Nabi secara utuh dan murni (*purifikasi*), menghidupkan ijtihad serta menegaskan otentisitas pesan al-Qur'an, pembahasan tentang interpretasi dan penerapannya

[164] Muhammad Qurasih Shihab, *Loc.Cit.*

[165] Muhammad Quraish Shihab, *Era Baru; op.cit.*, h. 17

[166] Pra-modern terjadi sebelum umat Islam berhubungan secara intens dengan kaum penjajah kolonial dari Eropa. Tokoh pembaru era ini misalnya Ibn Taimiyah, al-Syaukani dan Syeh Wali Allah al-Dahlawi. Mereka biasa dinamakan sebagai aliran revivalis. Pembaruan era modern lahir ketika umat Islam telah mengalami penjajahan Barat dan mulai banyak belajar dari pengalaman mereka dalam berbagai bidang, ilmu pengetahuan, teknologi, militer, sistem politik dan sebagainya. Kelompok ini sering dinamakan sebagi modernis. Lihat Harun Nasution, *Gerakan Pembaharuan Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 7

melalui pendekatan manusia dalam reaitas kehidupan sosial, ekonomi dan politik umat Islam saat ini.[167]

Pada era modern, substansi tema pembaruan era ini yang diperjuangkan tidak jauh berbeda dengan generasi pra modern, namun yang menonjol adalah issu-issu aktual yang diangkat ke permukaan, dan hal ini tentu mengharuskan adanya pendekatan baru dalam menjawabnya, tidak cukup dengan metodologi klasik sebagimana yang digunakan oleh kalangan pembaru pra modern. Dalam priode modern ini, setidaknya muncul dua model gerakan pembaruan yakni tradisional konservatif dan modernis liberal.

Kalangan tradisional konservatif ini dalam mengatasi permasalahan hukum Islam *al-waqi'iyyah al-haditsah* dengan cara mengembangkan metode *eklektif* atau setengah-setengah yang disebut *talfiq* dan *takhayyur*[168]. Bagi mereka, paradigma hukum Islam tidak banyak berubah dari nuansa klasik abad tengah. Perubahan hanya sebatas teknis prosedural dalam hukum Islam. Teori-teori hukum yang prinsip yang dihasilkan oleh model pembaruan ini tidak keluar dari kerangka pola pemikiran ilmuan hukum abad tengah. Di lain pihak, pembaharu liberal juga berupaya mencari Islam yang otentik langsung dari sumber asasinya yakni al-Qur'an dan al-Sunnah, namun menggunakan pendekatan baru dalam menafsirkannya serta tetap akomodatif dengan ide-ide modernitas dari Barat.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka jelaslah bahwa model *eklektif* ini sebenarnya sangatlah lemah jika ditinjau dari landasan ijtihad, karena model ini hanya akan dapat menjawab permasalahan-permasalahan umat yang bersifat temporer dan tidak tegas. Lebih jelasnya, model ini tidak mendasar dan esensial, sehingga sulit untuk merespon banyak issu aktual, yang sering bermunculan pada era modern.

---

[167] John Obert Voll "Renewal and Reform in Islamic History", h. 35 dan 37, sebagaimana dikutip oleh Abdullah Ahmed Na'im, *op.cit.*, h. 92-93

[168] *Takhayyur* adalah proses seleksi dan memilih satu dari sekian banyak pendapat yang dominan maupun yang tidak populer dalam suatu madzhab atau beberapa madzhab. Lihat; *Ibid*.

Adapun kelebihan dari model *eklektif* ini adalah dari segi keberanian seorang ulama' untuk mulai memasuki ruang filosifis (*ushul al-fiqh*) yang telah dirangkum oleh para ulama' *ushul*, dan mulai mencoba untuk melepaskan diri dari belenggu ikatan *furu'* yang kental dengan *khilafiyyah*. Karena dengan model ini berarti akan diberlakukan analisis komparatif pada setiap ungkapan para ulama' dengan pendekatan kemaslahatan tentunya. Artinya, seseorang (umat Islam) akan dapat menemukan berbagai jawaban untuk dipilih dan diterapkan, yang kebenarannya sesungguhnya hanyalah miliki Allah semata.

Klaim kebenaran sepihak hanya akan membuat perpecahan dan kemudian mencipatakan masyarakat yang ekstrim, sehingga merugikan dan mencoreng Islam yang *rahmatan li al-'alamin* ini dimata orang-orang non-muslim. Dan menurut hemat penulis, kebenaran dalam *ushul al-fiqh* juga adalah nisbi (*zhanni*) dan relative (*mukhtalaf fih*), dan menganut hukum probabilitas (*ijtihadiyyah*). Titik tolak semacam itu adalah kebenaran kreatif dan cerdas yang tidak akan menyalahkan orang lain seperti menghakimi salah, *bid'ah*, *jumud*, dan sebagainya. Tentu saja pendirian seperti ini tidak disetujui oleh agamawan yang taat pada kebenaran matematis. Padahal sulit dipungkiri bahwa kebenaran kreatif pun akan mampu mewadahi aspirasi kebenaran yang kecil-kecil, yaitu kebenaran yang jarang teradopsi oleh ilmuan yang selalu berfikir global.

Dengan demikian, memahami secara mendalam dan mengkomparasi pendapat para ulama' memang sangat menarik, sama seperti menariknya mempelajari perbedaan *subjective* dan *objective* bagi orang yang berpendapat menolak dan mendukung. Permasalahan ini akan terkait pula dengan soal ilmiah atau tidak ilmiah, ilmuan atau propagandis, akademis atau idiologis, dan begitulah seterusnya. Padahal uraian yang dinilai seperti itu tergantung bagaimana tokoh itu menguraikan.

Seperti pada waktu *positivisme* menjadi idola setiap ilmuan, semua pemikiran yang tidak *objective* dinilai lemah, termasuk kerangka kerja

ushul al-fiqh. Tetapi setelah muncul *strukturalisme*, dan teori ini bisa diterapkan pada penggalian *fiqh* yang ijtihadnya ditata rapih, maka bisa ditemukan *objektivitas*. Terutama jika strukturalis itu berupaya menemukan masalah penting dalam setiap uraian *fiqh* yang disajikan, seperti kesimpulan ; lebih manfaat, lebih maslahat, lebih adil dan semacamnya. Lebih lagi jika semua itu tidak terjebak pada alam khayal realis, melainkan selalu berpegang pada bahasa sebagai alat pemikiran.

Atas nalarisasi terebut maka jelaslah bahwa *ushul al-fiqh* yang bisa dipandang bernilai *subjective*, tidak ilmiah, terlalu keagama-agamaan itu sebenarnya tidak benar. Disiplin ilmu *ushul al-fiqh* tetap mengedepankan aspek kebenaran tertentu sejalan dengan tujuan, metode, hubungan antara *dalil* dan *madlul*, dan analisis yang berwawasan lain dengan pendekatan *objective*. Perbedaan ini tidak berarti bahwa kerja *ushul al-fiqh* itu hanya asal-asalan, melainkan berusaha memahami fenomena melalui *subjective* yang tidak mungkin terfahami melalui *objektivitas*.

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat disimpulkan bahwa secara akademik, apa yang diterapkan oleh Muhammad Qurasih Shihab tidaklah memiliki kepentingan pribadi. Curahan keilmuannya semata-mata hanya untuk memberikan pencerahan kepada seluruh umat Islam atas elastisitas dan fleksibelitasnya hukum Islam, sekaligus untuk memberikan kemaslahatan masyarakat dan mencegah kemafsadatan di dunia dan akherat. Sebagaimana di dalam kaidah fiqh disebutkan bahwa suatu hukum diciptakan adalah untuk menolak kemafsadatan dan meraih keamaslahatan :

درؤ المفاسد وجلب المصالح

"Menolak kemafsadatan dan mendapat kemaslahatan."[169]

Berdasarkan kaidah di atas, maka secara sosio-kultur bangsa Indonesia, apa yang diterapkan oleh Muhammad Quraish Shihab terasa relevan dan *reasonable* untuk dikembangkan dalam merumuskan

[169] Asjmuni Rahman, *Qawa'idul Fiqhiyah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), cet. I, h. 29

undang-undang yang diperuntukkan bagi umat Islam di Indonesia yang tentunya karena masyarakat muslim adalah populasi mayoritas. Pola di atas juga layak dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia dan demi pencerahan bagi seluruh umat Islam Indonesia terhadap berbagai ragam permikiran di dalamnya, karena rangkuman *ushul al-fiqh* para mujtahid klasik tentunya begitu *brilliant* dan dianggap sudah sangat *syamil* dalam merespon permasalahan yang akan datang dikemudian hari.

Nalar seperti inilah yang selaras dengan model berpikir hukum Islam (*ushul fiqh*) yang dikembangkan oleh Syamsul Anwar melalui teori pertingkatan norma.[170] Di mana Quraish Shihab dalam hal ini, yang sering kali memberikan jawaban yang terlihat mendua atau tidak konsiten, bahkan seolah-olah simplisit. Akan tetapi sesungguhnya pada tataran praktek, penentuan hukum diawali olehnya dengan mengarahkan diri pada nilai dasar Islam (*al-qiyam al-asasiyyah*), seperti tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, kemaslahatan, persaudaraan, dan lain sebagainya.

Dari nilai dasar tersebut, lalu diturunkan kepada asas-asas umumnya (*al-ahkam al-asasiyyah*), dan barulah setelah itu ia munculkan putusan hukum konkritnya (*al-ahkam al-far'iyyah*). Pola seperti ini sangat terlihat dari kajiannya tentang poligami dan larangan menikah dengan *ahl al-kitab* yang sangat mendukung aturan perkawinan di Indonesia seperti Undang-undang No. 1 Tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam dan PP No. 10 Tahun 1983 jo. PP 45 Tahun 1990 tentang izin perkawinan dan perceraian PNS.

Sedangkan jika dilihat dari pendekatan hasil penelitian Mahsun Fuad dalam bukunya Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris.[171] Di mana menurut Mahsun, ada tiga kategorisasi pemikiran hukum Islam di Indonesia (lihat lagi bab dua),

---

[170] Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: RM Books, 2007), h. 35-39

[171] Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 241-244

maka model berpikir Muhammad Quraish Shihab dapat dikategoriklan sebagai model *rekonstruksi-interpretasi, responsi-simpatis, partisipatoris*. Yakni model berpikir yang mengupayakan penemuan dan perluasan bagi berlakunya ketentuan hukum yang diusahakan melalui metode-metode alternatif yang dikembangkan sendiri oleh penggagasnya dengan mengarah pada penataan ulang metode penafsiran *nash-nash* hukum, dan kemudian merespons pemikiran hukum Islam dengan karakter dominan mendukung dan dalam batas-batas tertentu ikut menggerakkan proses modernisasi-pembangunan.

Dalam hal ini, pola ketetapan hukum Islam paling tidak (secara implisit) harus tampak selaras-simpati dengan pola-pola dan nilai-nilai yang terkandung dalam modernisme. Sehingga hukum Islam akan berarti guna, apabila ia dijalankan sebagai alat rekaya sosial (*Islamic law as a tool of social engineering*), dengan negara sebagai aktor pengelolanya. Hukum Islam dalam konteks ini, dilegislasi dan diformulasikan sehingga statusnya menempati posisi dan peran yang setara dengan undang-undang negara.

Melalui narasi analisis yang penulis paparkan di atas, maka dapatlah difahami bahwa Muhammad Quraish Shihab, sebagai seorang *mufassir* terkemuka di Indonesia, ternyata juga ikut memasuki ruang kajian hukum Islam. Dan dengan mempolakan nalar berpikirnya dari segi hukum Islam di atas, maka kita sebagai umat Islam harus meresponnya dari segi akademik bukan secara awam, karena maksud dan tujuan beliau (secara tersirat) dari berbagai jawaban yang beragam dari satu pertanyaan, adalah untuk merangsang umat Islam agar lebih berkeinginan untuk meng-*upgrade* pola pikir keislamannnya sehingga mampu mencerna maksud-maksud Allah dalam menurunkan agama-Nya di muka bumi ini.

BAB V



PENUTUP

KESIMPULAN.

Berdasarkan pemaparan pembahasan di atas, maka dapatlah ditarik kesimpulan di dalamnya yakni, pemahaman hukum Islam yang lebih mewarnai pemikiran Muhammad Qurasih Shihab dalam menjawab problematika hukum Islam di Indonesia adalah dengan menerapkan prinsip-prinsip *ushul al-fiqh* yang telah dirumuskan dan dikodifikasi oleh para *ushuliyyin*. Namun pola ysng lebih mewarnai hasil fatwanya (pemikiran hukum Islamnya) adalah dengan pola *eklektif* secara *qauli* bukan *manhaji*, dan pendekatannya adalah kontekstual. Kelemahan pola seperti ini meskipun sangat instan untuk diterapkan oleh para cendikiawan muslim Indonesia saat ini, namun belum dapat menyelesaikan berbagai permasalahan yang terus berkembang dan sangat kompleks. Adapun kelebihannya adalah, dengan model ini berarti akan diberlakukan analisis komparatif pada setiap ungkapan para ulama' dengan cara memasuki ruang *ushul* bukan *furu'* yang penuh dengan *khilafiyyah*.

Selain dari pada itu, model nalar pikir Muhammad Quraish Shihab dapat dikategorisasikan sebagai model *rekonstruksi-interpretasi, responsi-simpatis, partisipatoris*. Yakni model berpikir yang mengupayakan

penemuan dan perluasan bagi berlakunya ketentuan hukum yang diusahakan melalui metode-metode alternatif yang dikembangkan sendiri oleh penggagasnya dengan mengarah pada penataan ulang metode penafsiran *nash-nash* hukum.

Pada akhirnya, semoga tulisan ini dapat menjadi penambah khazanah keilmuan Islam, khususnya mengenai pemikiran hukum Islam melalui kajian tokoh. Dan menjadi harapan penulis, agar ke depan semakin banyak kajian-kajian seperti ini agar dapat memetakan pola pemikiran hukum Islam yang bernuansa ke-Indonesiaan ke depan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdulah, Amin., "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer" dalam *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Penerbit ar-Ruz dan Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002

Abdurrahman, Asjmuni., *Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta: IAIN SUKA, 1996

al-Amidi, Syaifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad., *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996

al-Barnu, Muhammad Shidqi ibn Ahmad., *al-Wajiz fi Idah al-Fiqh al-Kulliyyat*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983

al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadan., *Dawabith al-Mashlahah*, t.t.: t.p., t.h

al-Jabiri, Muhammad 'Abid., *Post-Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Basso, Yogyakarta: LKiS, 2000

al-Jurjani, al-Syarif Ali bin Muhammad., *Kitab al-Ta'rifat*, Jeddah: al-Haramain, t.th.

al-Nabhani, Taqiyuddin., *al-Nizham al-Ijtima'i fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Ummah, 1990

al-Qaradawi, Yusuf., *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah ma'a Nazharat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, diterjemahkan oleh Achmad Ayathori menjadi Ijtihad Dalam Syari'at Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1987

-------------------, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah; Baina al-Maqashid al-Kulliyat wa al-Nushush al-Juz'iyat*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto menjadi "*Fiqh Maqashid Syariah; Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*", Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006

al-Salam, 'Izz al-Din ibn Abd., *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Bairut: Dar al-Ma'rifah, t.th

al-Suyuthi, *al-Ashbah wa al-Nazhair*, Indonesia: Dar al-Ihya' al- Kutub al-'Arabiyyah, t.th

al-Syafi'i, Abi Abdillah Muhammad bin Idris., *al-Risalah*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2004

al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kuthub al-'Ilmiyah, 2003

al-Yasu'i, al-Abi Lowis Ma'luf., *al-Munjid fi al-Lugat wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 2003

al-Zuhaili, Wahbah., *Ushul Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr al- Ma'asyir, 2001

Alamsyah, "Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam Dalam Pemahaman Syahrur dan al-Qaradhawi", *Disertasi*, Yogyakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga, 2004

Amin, Muhammad., *A Study of M. Quraish Shihabs Exegesis,* Institute of Islamic Studies Mc. Gill University, Kanada, 1992

Amin, Totok Jumantoro dan Samsul Munir., *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, Jakarta: Amzah, 2005

ash-Shiddieqy, Hasbi., *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta, CV. Mulja, 1967

-------------------, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961

Bruinessen, Martin van., *NU Tradisi Relasi-Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1994

CD al-Qur'an Versi 6

Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: Gema Risalah Press, 2008

Esposito, Jhon L., *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan, 2002

Fazlurrahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984

Gusmian, Islah., *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003

Hasan, Husein Hamid., *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1971

Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF [ed.], *Islam Negara & Civil Society ; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005

Manzhur, Ibnu., *Lisan al-Arab*, Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, CD Maktabah al-Fiqh al-Islami

Mubarok, Jaih., *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002

Munawwir, Ahmad Warson., *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok Pesantren al- Munawwir, 1984

Mudzhar, Muhammad Atho., *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 1998

Nasution, Harun., *Gerakan Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978

Na'im, Abdullah Ahmed., *Toward an Islamic Reformation*, diterjemahkan menjadi *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 1996

PBNU, *Hasil-Hasil Munas dan Konbes NU*, PBNU: Lajnah Ta'lif wa Nashr, 1998

Rahman, Asjmuni., *Qawa'idul Fiqhiyah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976

Rahmat, M. Imdadun [Ed.]., *Kritik Nalag Fiqih NU; Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: LAKPESDAM, 2002

Rajafi, Ahmad., "Pemikiran Yusuf al-Qaradawi Dan Relevansinya Dengan Pengembangan Hukum Bisnis Islam Di Indonesia", *Tesis Megister dalam Ilmu Syari'ah*, Lampung: PPs IAIN Raden Intan Lampung, 2008

Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, Surabaya: Pustaka Pelajar, 1995

Sjadzali, Munawir., *"Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, Iqbal Abdurrauf Sainima*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988

Syahrur, Muhammad., *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*, Beirut: Syirkah al-Mathbu'at li al-Tauri' wa al-Nasyr, 2000

Syarifuddin, Amir., *Ushul Fiqh Jilid 2*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001

Syaukani, Imam., *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006

Shihab, Muhammad Quraish., *Membumikan al-Quran; Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung, 1992

-------------------, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta, 2000

-------------------, *Era Baru Fatwa Baru; Kata Pengantar*, dalam MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Iding Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju, 2002

-------------------, *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, Republika, Jakarta, 2003

-------------------, *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Msyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006

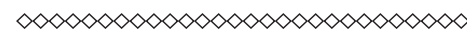
-------------------, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007

--------------------, *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, Lentera Hati, Jakarta, 2008

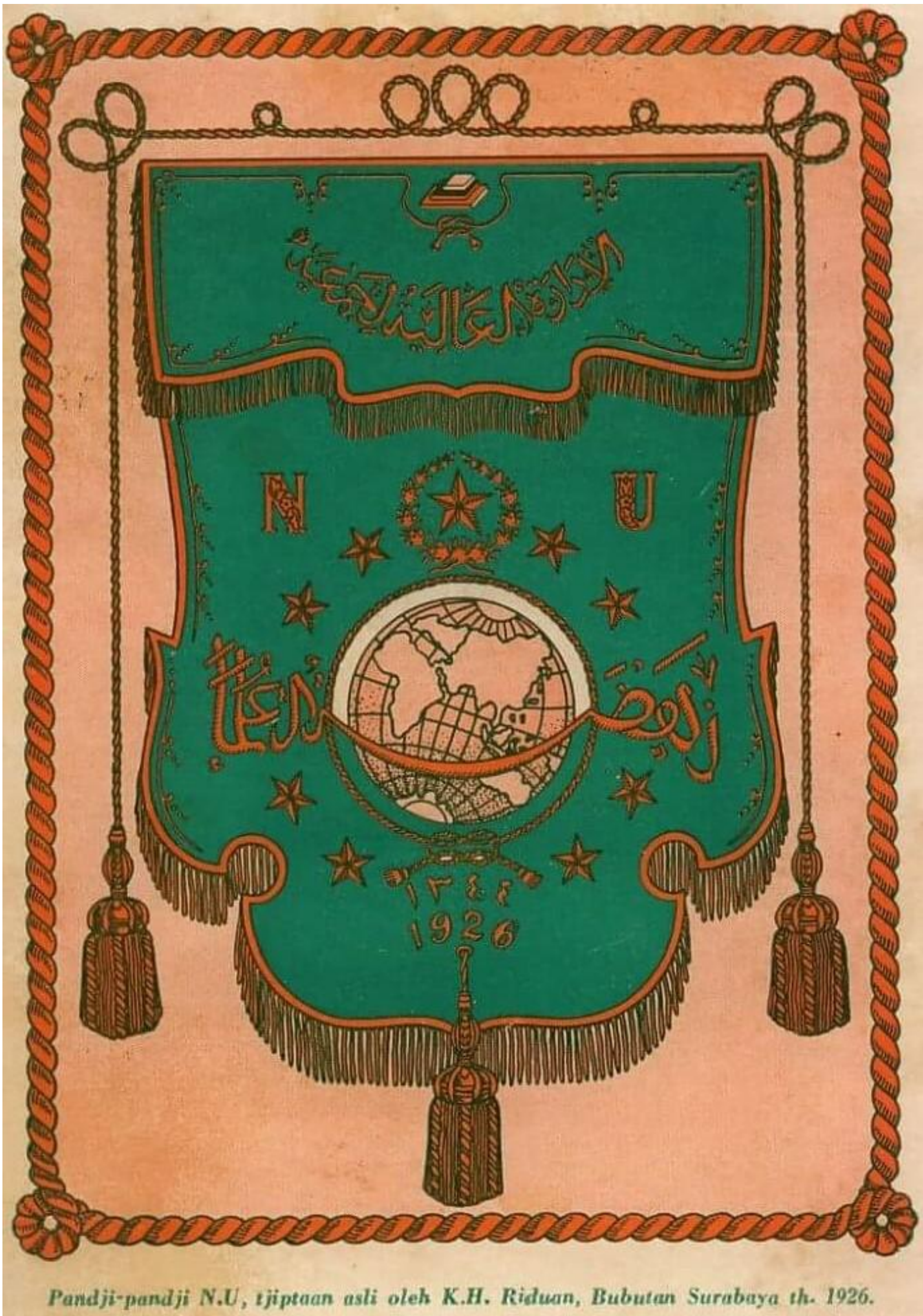
Zahrah, Muhammad Abu., *Ushul Fiqh*, diterjemahkan oleh Saefullah Ma'shum dkk, *Ushul Fiqh,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005

-------------------, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-'Aqa`id wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dar al-Fikr, 1989

Zaid, Faruq Abu., *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, alih bahasa Husein Muhammad, Jakarta: P3M, 1986



INDEKS



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

RIWAYAT PENULIS



Ahmad Rajafi adalah anak kelima dari lima bersaudara, pasangan Drs. KH. AH. Sahran Baharup dan Hj. Siti Raudlah. Lahir di Tanjungkarang Bandar Lampung tanggal 14 April 1984. Pada tahun 2007, menikah dengan Ressi Susanti, S.Pd.I dan dikarunia dua orang putri yakni Ghalya Mutia Aziza (2009) dan Aghniya al Adilla (2012).

Pendidikan agama dan mengaji al-Qur'an pertama kali ditempuh langsung kepada ayahanda dan ibunda tercinta hingga tamat al-Qur'an pada umur 12 tahun. Sedangkan pendidikan formal diawali dari tingkat Taman Kanak-Kanak (TK) Al-Azhar Swadaya Kedaton Bandar Lampung, tahun 1989. Melanjutkan ke Sekolah Dasar Negeri 2 Kedaton Bandar Lampung, tahun 1990-1996. Lalu melanjutkan ke Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama di Pondok Pesantren La Tansa Cipanas Lebak Banten Asuhan KH. Ahmad Rifa'i Arif pada tahun 1996-1999. Setelah itu melanjut ke MAPK/MAKN Madrasah Aliyah Negeri 1 Bandar Lampung, tahun 1999-2002. Kemudian melanjutkan ketingkat Strata Satu (S1) di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung, tahun 2002-2006. Tidak menunggu waktu yang lama, penulis langsung melanjutkan ke tingkat Strata Dua (S2) di Program Studi Ilmu Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung 2006-2008. Dan Sejak pertengahan Tahun 2012 penulis melanjutkan jenjang akademiknya ke Program Doktor

(S3) ditempat yang sama yakni di PPs IAIN Raden Intan Lampung Prodi Hukum Keluarga dan mampu menyelesaikan studi dalam jangka waktu dua tahun enam bulan yakni pada 24 April 2015 dengan predikat *comloude*.

Pengabdian penulis terhadap ilmu ke-Islaman yang telah didapatkan diterapkan pertama kali dengan menjadi pengajar di Pengajian Anak Asuh Yayasan Badan Dana Kepedulian Sosial Bandar Lampung tahun 2002-2004, rohaniawan di Rutan Kelas I Bandar Lampung tahun 2005-2009, pengasuh di Pondok Pesantren NU Yayasan Miftahul Huda (YASMIDA) Kec. Ambarawa Kab. Pringsewu tahun 2006, pembina Syarhil Qur'an Kabupaten Lampung Barat tahun 2006-Sekarang, pengajar Syarhil Qur'an di Pondok Pesantren Diniyah Putri Lampung Kec. Tataan Kab. Pesawaran tahun 2008-2009, selaku Dosen LB di Fakultas Tarbiyah dan Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung tahun 2008-2009, pengajar Bahasa Arab di SMA al-Azhar 3 Bandar Lampung tahun 2009, dan pada tahun 2009 pula penulis tercatat sebagai Dosen tetap di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Manado Sulawesi Utara. Selain aktif di bidang akademik, penulis juga aktif di bidang per-MTQ-an sebagai Dewan Hakim dan Pembina di Padepokan Syarhil Qur'an Lampung (PSyQL).

Aktifitas lain yang mengisi waktu-waktu penulis adalah dengan menulis berbagai tulisan seperti opini di media cetak, jurnal akademik dan juga buku referensi, seperti ;

1. *Masjid Bukan Rumah Politik*, (Radar Lampung : 12 Januari 2009);
2. *Israel-Palestina dan Pan-Islamisme Baru*, (Lampung Post : 16 Januari 2009);
3. *Dosa Jariah Penerimaan CPNSD*, (Lampung Post : 20 Januari 2009);
4. *Termehek-Mehek ; Pelajaran untuk Polisi*, (Lampung Post : 28 Februari 2009);
5. *Provokasi atas Nama Agama*, (Lampung Post : 17 September 2012); dll.

6. *Nikah Masal VS Itsbat Nikah; Upaya Mendamaikan antara Teks Hukum dan Realita Sosial*, (Jurnal Al Adalah Fakultas Syari'ah IAIN Lampung, 2008);
7. *Ijtihad Yusuf al-Qaradhawi dan Hukum Bisnis Islam; Upaya Merespon Perkembangan Praktek Bisnis Islam di Indonesia* (Jurnal Ijtimaiyya PPs IAIN Lampung, 2008);
8. *Nalar Hukum Islam Muhammad Quraish Shihab*, (Jurnal al-Syri'ah STAIN Manado, 2010);
9. *Qishash dan Maqashid al-Syari'ah ; Analisis Pemikiran Asy-Syathibi dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jurnal al-Syri'ah STAIN Manado, 2010);
10. *Ijtihad Eksklusif ; Telaah atas Pola Ijtihad Tiga Ormas Islam di Indonesia*, (Jurnal al-Syri'ah STAIN Manado, 2010);
11. *Pernikahan Muslimah dengan Non-Muslim Dalam Kajian Multidisipliner*, (Jurnal Al Adalah Fakultas Syari'ah IAIN Lampung, 2013)
12. *Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim Modern*, (Lampung: Aura, 2013)
13. *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2013).
14. *Kumpulan Khutbah Jum'at dan Hari Raya Beserta Fiqh Singkat ; Refleksi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Media Ilmu, 2013)
15. *Narasi Syarhil Qur'an: Kompilasi Teks Syarhil Qur'an dan Model Pembinaannya*, (Lampung: Aura, 2014)
16. *Reconsidering The Marriage Ages in Indonesia*, (Jurnal Terakreditasi Nasional Al Adalah Fakultas Syari'ah IAIN Lampung, 2014)
17. *Nalar Fiqh Muhammad Quraish Shihab*, (Yogyakarta: Istana Publishing, 2014)
18. *Inkulturasi asy-Syari'ah dan Budaya Lokal dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, (Poster Session at Annual

International Conference on Islamic Studies 14th 2014, STAIN Samarinda East Kalimantan)

19. *Inkulturasi Wahyu dan Budaya Lokal: Pembacaan Ulang atas Hak Perempuan Sebagai Wali dalam Perkawinan Islam*, (Proceeding Seminar Nasional Pusat Studi Gender Universitas Indonesia, 10-14 Februari 2015)



Nalar Fiqh

Muhammad Quraish Shihab

Muhmmad Quraish Shihab merupakan ulama' sekaligus *mufassir* al-Qur'an di Indonesia yang begitu terkenal karena karya-karyanya yang begitu banyak dan populer yang dipublikasikan bahkan sering kali menjadi *the best saler* di toko-toko buku. Karya yang berjilid-jilid kajiannya dan sangat monumental darinya adalah "Tafsir al-Mishbah". Akan tetapi belakangan, ia seringkali membahas permasalahan-permasalahan fiqh dengan cara interaksi langsung dengan kaum muslimin dari segala lapisan, baik melalui media elektronik maupun cetak yang kemudian dikumpulkan, diedit dan dicetak menjadi sebuah buku.

Di dalam buku ini, penulis menggunakan berbagai pendekatan sebagai alat untuk memetakan pemikiran beliau di bidang hukum Islam. Dan terakhir, harapan penulis adalah, kiranya karya ini dapat menjadi salah satu bagian penting dalam menambah referensi keagamaan dari segi pemikiran tokoh, serta menjadi kontribusi ilmiah dalam pengembangan hukum Islam Indonesia ke depan.

istana Publishing

ISBN